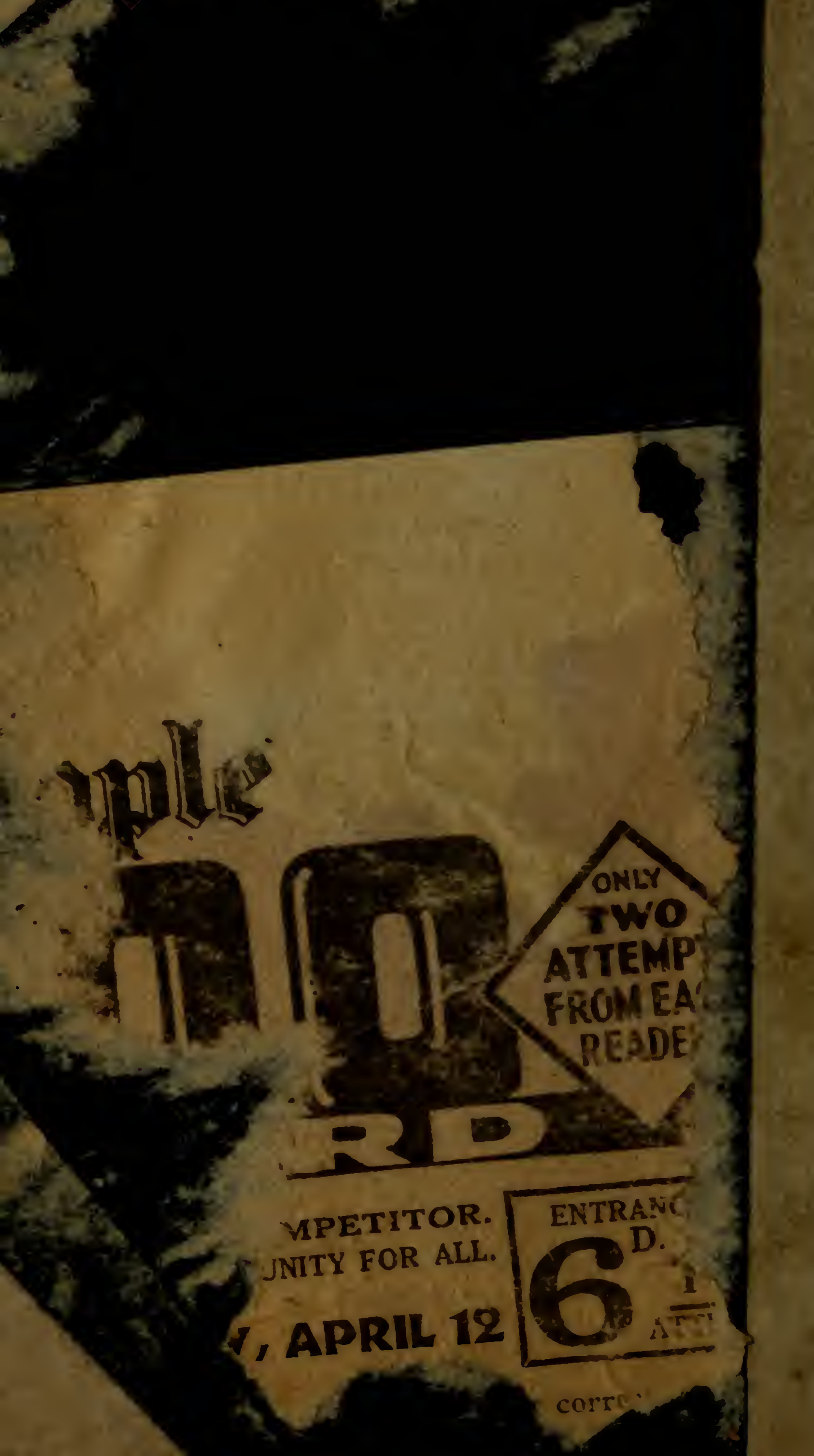


ONLY
TWO
ATTEMP
FROM EA
READE
RD
MPETITOR.
NITY FOR ALL.
, APRIL 12
ENTRANC
6 D.

LE DONNÉ RÉVÉLÉ

ET

LA THÉOLOGIE

DU MÊME AUTEUR

La Crédibilité et l'Apologétique. *Épuisé.*

La notion du lieu théologique. Paris, Gabalda, 1908, in-8°, 86 pages.

Les Dons du Saint-Esprit dans les Saints dominicains, études de psychologie surnaturelle, précédées d'une *Introduction théologique.* Un vol. in-12, Paris, Victor Lecoffre, 1903, 220 pages.

Le Père Schwalm, des Frères Prêcheurs, plaquette de 48 pages, Paris, Lethielleux, 1909.

Éditions de :

La vie privée du peuple juif, par le R. P. Schwalm, Paris, Gabalda, 1910.

Questions adressées aux philosophes, par le P. Hernsheim, avec la notice du R. P. Danzas sur le P. Hernsheim, ancien normalien et l'un des quatre premiers compagnons du Père Lacordaire. Un vol. in-16, v-104 pages, Paris, V. Lecoffre, 1903.

Bibliothèque théologique

LE DONNÉ RÉVÉLÉ

ET

LA THÉOLOGIE

PAR

LE PÈRE A. GARDEIL

DOMINICAIN

MAITRE EN THÉOLOGIE

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

J. GABALDA & Cie

RUE BONAPARTE, 90

1910

Nous soussignés, avons lu le livre du T. R. P. Gardeil intitulé : *Le Donné révélé et la Théologie*, leçons du cours d'apologétique données en 1908-1909 à l'Institut catholique de Paris : nous en approuvons l'impression.

Le Saulchoir, Belgique, le 29 juillet 1909.

Henri Dominique NOBLE,
lecteur en théologie.

Reg. GARRIGOU-LAGRANGE,
lecteur en théologie.

NIHIL OBSTAT

Raym. BOULANGER.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 30 Aug. 1909.
P. FAGES,
v. g.

ERRATUM

P. 252, lig. 5, *au lieu de :* Chamfort, *lire :* Leibniz.

DONNÉ RÉVÉLÉ.

AVERTISSEMENT

Les dix leçons qui composent ce volume ont été données à l'Institut catholique de Paris, pendant le premier trimestre de l'année scolaire 1908-1909. Je les publie telles qu'elles ont été prononcées. J'ai seulement restitué les passages que j'avais dû écourter ou supprimer, faute de temps. Dans la leçon quatrième on trouvera une expression de ma pensée un peu différente de celle que contenait la leçon orale. Les conclusions sont identiques, mais les motifs qui les fondent ont été approfondis et justifiés, de manière à mettre davantage en relief le caractère *positif* des renseignements que nous fournit sur Dieu la connaissance analogique.

C'est pour moi un devoir de remercier ceux dont la sympathie m'a soutenu dans cette entreprise. Au premier rang, comment ne pas nommer Mgr Baudrillart, qui, en m'installant, pour trois mois, dans la chaire du Cours d'Apologétique spécialement destiné aux hommes, s'est plu, fort

gracieusement, à rappeler aux assistants que l'*École des Carmes* avait jadis été la maison des Dominicains et en particulier du Père Lacordaire[1] ?

J'exprime aussi toute ma reconnaissance à mes fidèles auditeurs, dont la bienveillance et l'intelligente attention, en dépit de l'austérité des questions traitées, ne se sont pas un seul instant démenties.

Fr. A. Gardeil,
Des Frères Prêcheurs.

Couvent d'Études du Saulchoir, à Kain, Belgique.
Le 1er octobre 1909.

1. *La Croix*, 19 novembre 1908.

INTRODUCTION

I. — Objet et but de cet ouvrage.

Le sujet général de ces leçons est exprimé dans l'antithèse de son titre : *Le Donné révélé et la Théologie*. Ce sujet fait corps avec un autre que j'ai traité antérieurement : *La Crédibilité et l'Apologétique*[1]. Après avoir étudié le Dogme catholique dans sa vérité *extrinsèque*, ou *crédibilité rationnelle*, et défini l'Apologétique en fonction de cette notion précise, j'aborde l'étude de la vérité *interne* de ce même dogme, en d'autres termes, de sa *crédibilité surnaturelle et actuelle*[2], et je m'efforce de *déterminer le concept de la Théologie en fonction du Donné révélé comme tel*.

Je complète ainsi l'œuvre commencée dans mon premier ouvrage, et que j'ai appelée, un peu crû-

1. Cet ouvrage est actuellement épuisé. J'ai le projet de le remanier et d'en donner plus tard une autre édition, dans laquelle je tiendrai compte des remarques, des critiques, des discussions dont la première a été l'occasion, comme aussi des travaux nouveaux sur le même sujet, par exemple, le livre du P. Hugueny, les articles de M. Bainvel, l'article *Apologétique* du *Dictionnaire d'Apologétique*. Dans ce dernier article, j'ai eu la satisfaction de reconnaître un grand nombre d'idées et même de passages empruntés à *La Crédibilité et l'Apologétique*. Je ne puis que me réjouir de voir, après si peu de temps, ces doctrines présentées dans un dictionnaire destiné à faire autorité en théologie, non comme l'opinion personnelle d'un auteur, mais comme le sentiment reçu, commun, courant, et, dès lors, forcément *anonyme*, des Théologiens.

2. Cf. pour l'intelligence de ces termes, *La Crédibilité et l'Apologétique*, p. 29-33 et 42-45.

ment peut-être, une « œuvre d'assainissement » du domaine théologique. Ce n'est pas seulement en Apologétique, en effet, que nous constatons la confusion des doctrines et des méthodes[1], c'est aussi en théologie. Qu'est-ce, au juste, par exemple, que la Théologie positive? Qu'est-ce que la « Théologie historique »? Qu'est-ce que « la Théologie biblique »? En quoi ces disciplines diffèrent-elles de l'Histoire des Dogmes, de l'Histoire des Doctrines, de l'Exégèse biblique? Quelles sont leurs relations avec la Théologie proprement dite, conservée, dans la nomenclature des disciplines nouvelles, sous le nom de Théologie spéculative? Autant de questions diversement posées et diversement résolues[2].

Je n'ai pas ici l'intention de solutionner toutes ces questions. J'y toucherai dans la mesure où il paraîtra utile pour mettre en lumière la notion de la Théologie que je considère comme la seule vraie. Je défendrai donc la Théologie catholique véritable contre les entreprises d'annexion ou d'infiltration de sciences connexes, dont le but, le point de vue, l'objet et la méthode sont toutefois différents. Mais, dans l'exécution de ce plan de défense, je me proposerai comme principal objectif de manifester, directement et pour

1. Cf. *Opere cit.*, p. 131-134 et 142-155.

2. Cf. la *Note* du P. Jacquin, *Question de mots*, etc., et la bibliographie qui l'accompagne, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, janvier 1907, p. 105; Lemonnyer, *Bulletin de Théologie biblique*, *Ibidem*, p. 130-133; Schwalm, *Les deux Théologies*, etc., *Ibidem*, novembre 1908, p. 674; Coconnier, *Positive et spéculative*, *Revue thomiste*, janvier 1903; T. Richard, *Étude critique sur le but et la nature de la Scolastique*, *Ibid.*, mai 1904; Mgr Mignot, *Lettres sur les Études ecclésiastiques*, spécialement Lettre VI, Paris, 1908. Nous nous en tenons là, mais on trouvera l'indication d'autres contributions à la question dans la Bibliographie des articles et ouvrages cités.

lui-même, le caractère spécial, autonome, unique de la Théologie. De même, en effet, que la meilleure manière de n'être pas attaqué, c'est de mettre hors de pair sa valeur personnelle, le meilleur moyen de soustraire une doctrine à la tyrannie des disciplines connexes, c'est de faire la preuve de sa consistance intrinsèque parfaite et de son autonomie.

Cette tactique est celle que j'ai suivie dans l'ouvrage complémentaire de celui-ci, pour dégager l'Apologétique de cette « tunique de Nessus » que lui ont tissée ses sœurs ennemies. Il a suffi de mettre clairement en évidence son objet formel, la Crédibilité, pour que les autres disciplines fussent irrémédiablement déboutées de leurs prétentions à l'englober. Pareillement, c'est du moins mon espérance, il suffira de mettre clairement en évidence l'objet formel de la Théologie, pour manifester l'incurable stérilité de ces maladroits essais de réforme qui prétendent la restaurer, sans en avoir saisi la pure essence, et ne réussissent qu'à l'encombrer d'éléments hétérogènes.

Or, ce qui fait l'originalité de la Théologie et lui donne une place à part parmi toutes les sciences, y compris les sciences dites ecclésiastiques, — ma tâche sera de le démontrer, — c'est qu'elle est une science *intrinsèquement surnaturelle,* dont les conclusions sont homogènes au donné révélé qu'elles élaborent. La substance de la révélation, avec le caractère propre qu'elle doit à son origine surnaturelle, se retrouve tout entière dans l'organisme théologique; elle y est comme transfusée[1].

1. Je dis dans l'organisme théologique considéré dans son ensemble. Il va de soi que chaque membre de l'organisme, chaque cellule

Voilà ce qui fait de la Théologie catholique une doctrine unique, ésotérique pourrait-on dire, en tout cas distincte de toutes les autres doctrines, voire même séparée, de cette séparation qui s'appelle transcendance et que le vieil Anaxagore réclamait pour son Intellect, « séparé, disait-il, afin de commander ». Elle commande, en effet, toutes les sciences qui s'occupent, à des points de vue spéciaux, de son objet premier, le Donné révélé : — semblable à la métaphysique qui, selon la conception d'Aristote, ayant reçu en partage comme son objet propre l'Être lui-même, commande toutes les parties de la Philosophie de l'Être, physique, psychologie, morale, logi-

participe à cette caractérisation dans la mesure de son importance. C'est cette mesure que j'essaie de déterminer à plusieurs reprises, spécialement dans les leçons sur la *Science théologique*, les *Systèmes théologiques* et la *Théologie de saint Thomas d'Aquin*.

Au sujet de cette caractérisation surnaturelle de la doctrine théologique, je signale dès maintenant, à l'adresse des Théologiens qui me feront l'honneur de me lire, et pour prévenir toute méprise de leur part, une différence notable entre la manière dont le Donné *révélé* comme tel détermine spécifiquement la Théologie, et la manière dont la Crédibilité spécifie l'Apologétique. Dans ce dernier cas, la détermination est *immédiate et directe*. L'Apologétique est la Science du divinement croyable, tel que la raison naturelle l'établit. Au contraire, et j'aurai soin de le noter toutes les fois qu'il en sera besoin, le Donné révélé ne spécifie que *médiatement* la Théologie. La faculté de connaissance qui regarde directement le Donné révélé comme tel, c'est la foi divine. Mais la Théologie bien entendue s'origine aux vérités de foi comme telles : ces vérités sont ses principes : elle est, vis-à-vis d'elles, dans une dépendance essentielle. Et de là vient que, tout en ayant la structure et les procédés d'une science humaine, la Théologie ne laisse pas de dépasser toutes les sciences humaines par le caractère formellement surnaturel des données premières de ses élaborations. De là vient aussi que l'espèce de vérité obtenue au terme de son travail, sans être du « *formellement révélé* », n'est pas non plus de l'ordre des vérités naturelles, mais du « *virtuellement révélé* », ou, comme dit saint Thomas, du *révélable*. Et cela suffit à marquer à la Théologie une place à part, unique, transcendante, parmi toutes les sciences humaines, dites, improprement et matériellement, théologiques. Cf. *Summa theologica*, I[a] P., q. I, a. 1, 2, 3; — SCHÆZLER, *Introd. in S. Theologiam*, c. I, a. 2, n. 6; — JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theol.*, I P., q. I, disp. II, a. n. 11.

que même, les utilisant toutes, sans être au service ou dans la dépendance d'aucune d'entre elles.

La reconnaissance de cette autonomie, de cette transcendance et de cette maîtrise est le but supérieur auquel tendent les démonstrations dont la série constitue cet ouvrage. Il en résultera, comme conséquence pratique immédiate, que la Théologie, bien loin de constituer, comme on l'a dit, « de l'extrinsécisme » par rapport à la vie chrétienne, est, au contraire, une doctrine de piété et de religion surnaturelles, — qu'elle est capable, non seulement de nourrir, de défendre et de fortifier la foi divine, ce principe premier de toute vie surnaturelle, mais même de lui rendre à son tour le service qu'elle en a reçu, c'est-à-dire, suivant le mot hardi de saint Augustin, de « l'engendrer[1] », et d'enrichir ainsi le domaine de la charité et toute la vie spirituelle.

II. — Plan d'ensemble.

Pour mener à bonne fin le programme que je viens d'esquisser, deux points capitaux sont à élucider.

La théologie, c'est un fait notoire, a pour point de départ *immédiat* la vérité *de foi*, c'est-à-dire le *dogme catholique*. C'est par le dogme donc qu'elle est en communication avec le Dépôt de la Révélation, ou donné révélé proprement dit; et c'est, en conséquence, sous la forme du dogme, que le donné révélé influence spécifiquement les conclusions de la Théologie. Or, dans ce double trajet qui va du Donné immédiatement révélé au Dogme, et du Dogme aux

1. *De Trinitate*, l. XIV, c. I.

conclusions théologiques, sommes-nous sûrs et certains que la valeur propre du point de départ premier, c'est-à-dire l'autorité de la révélation divine, conserve toute sa vigueur, toute sa pureté, que ce double développement s'accomplit dans une continuité et une homogénéité parfaites ? La chose est contestée de nos jours, pour l'un et pour l'autre parcours. Résumant toutes les objections anciennes et les systématisant, comme l'a si implacablement dévoilé l'Encyclique *Pascendi*, le Modernisme s'est attaqué à toutes et chacune des étapes qui jalonnent cette marche de la vérité révélée, depuis le moment où elle a jailli dans l'esprit humain sous l'action du Charisme révélateur, jusqu'aux conclusions théologiques écloses sous les dernières pressions de sa divine poussée, j'ai nommé les conclusions des systèmes théologiques. Rien n'a été négligé, rien n'a été épargné ; l'attaque a été menée à fond, avec une vivacité passionnée, un accent souvent austère, de bonne foi, religieux même, une connaissance consommée des ressorts psychologiques de l'art de la persuasion et de leur maniement, avec la magie d'un style séducteur, d'une littérature habile à varier ses moyens de propagande, du roman à l'oraison funèbre[1], enfin et surtout, avec le prestige d'une science, sinon toujours réelle et profonde, en tout cas puisée aux sources qui sont réputées faire autorité dans le monde intellectuel contemporain. Et il en est résulté, d'abord, que les *Notions* premières du Dogme, de la Révélation et jusqu'à celle de la Vérité humaine

1. Oraisons funèbres de la vieille Église, du vieux Dogme, de la Scolastique, etc. Celles de Bossuet ne sont plus qu'un mince nécrologe à côté de ces innombrables amplifications sur la mort du passé catholique.

(cet indispensable support de la révélation et du dogme), se sont obscurcies dans bien des esprits, peu préparés par leur éducation théologique élémentaire à de tels assauts; ensuite, que, dans beaucoup de consciences, se sont posés des *problèmes* et des *questions :* problèmes de la possibilité et de la légitimité du passage du Donné révélé au dogme défini et développé; questions de la persistance de la donnée révélée dans la Théologie, des limites de cette persistance, de la nature enfin, humaine ou surnaturelle, de la Théologie.

C'est en regard de ces difficultés, et leur faisant face, que j'ai ordonné le plan de ce livre.

I. Première partie. — Avant de montrer comment la Théologie trouve dans le Donné révélé son principe spécificateur, il fallait reconnaître le Donné révélé dans son essence propre. Il fallait aussi montrer que ce même donné conserve toute sa valeur dans les assertions techniques ou développées du dogme, qui sont le point de départ immédiat de l'élaboration théologique. C'est à cette double tâche que répondent les deux livres qui se partagent la première partie, consacrée au *Donné révélé,* et dont le premier s'occupe des *Notions,* le second des *Problèmes,* division parallèle à celle des deux premières divisions de mon essai sur la Crédibilité.

1. *Livre premier.* — Les *Notions* relatives au *Donné révélé* sont au nombre de trois : l'affirmation humaine, la révélation, le dogme.

Il semblera singulier, au premier abord, que l'on débute par une dissertation purement philosophique

sur la nature de *l'affirmation humaine*. Les raisons d'être de ce préambule sont cependant des plus faciles à comprendre. Le donné révélé, s'il est divin dans sa cause, prend, dans la pensée et la parole des hommes qui reçoivent la révélation ou la transmettent, la forme d'une affirmation humaine. Il est construit en conceptions et en termes humains, il est soumis aux lois de la structure mentale humaine[1]. Pour que l'on puisse espérer voir la vérité révélée conserver son homogénéité à travers toutes les phases de sa vie dans l'esprit humain, — du donné révélé aux conclusions théologiques, — il faut évidemment que l'affirmation humaine qui lui sert de support et comme de véhicule, soit capable de cette constance, qu'il y ait en elle une capacité d'***absolu*** échappant à la mobilité de ses événements historiques[2]. Ce caractère d'absolu a été dénié à l'affirmation humaine par nombre de philosophes modernes, et des modernistes se sont autorisés de cette négation pour saper par la base la possibilité de la permanence, dans une signification substantiellement identique, de la vérité révélée. C'est là le motif de cette première leçon : l'*Affirmation humaine*.

Cette question préliminaire résolue par l'affirmative, il est possible d'aborder l'étude directe de ce qui constitue en propre le Donné révélé. C'est l'objet de la seconde division du premier livre, intitulée *La Révélation*. On a essayé d'y montrer comment Dieu, par un charisme spécial, s'empare de la capacité d'affirmation absolue du prophète, et la fait servir à expri-

1. Cf. *Summa theologica*, IIª IIæ, q. I, a. 2.

2. « La religion a besoin pour être entendue correctement, d'un certain nombre de principes rationnels », dit judicieusement l'auteur du Programme d'Etudes de la *Revue de Philosophie*, mai 1908.

mer, dans des idées et dans une langue humaines, les vérités divines qui sont l'objet propre de la science divine. Le donné révélé se trouve ainsi doué d'un double caractère d'absolu, celui qui lui revient du fait de sa nature d'affirmation humaine vraie et celui que lui apporte la garantie divine de la révélation. Il a toutes les conditions requises pour être transmis, sans changer substantiellement, tant dans sa signification humaine que dans sa valeur divine, aux membres futurs de la Société ecclésiastique.

Mais ce n'est pas avec le donné révélé, tel qu'il est sorti de l'action de Dieu, c'est avec le *Dogme,* c'est-à-dire avec la forme d'affirmation officielle de ce donné, qui nous est transmise par l'Église, que la Théologie est en contact immédiat. Or, le Donné révélé, par le fait même de sa définition comme dogme, de sa formulation en énoncés précis, souvent techniques et engagés, semble-t-il, dans les idées des époques qu'il a traversées, est soupçonné par quelques-uns, parmi ceux-là mêmes qui reconnaissent le droit de l'Église à le définir authentiquement, de ne plus être un substitut équivalent de la pure parole de Dieu. Il fallait donc en éclaircir la notion exacte et, ce faisant, manifester son homogénéité substantielle avec le donné primitif. Avec cette troisième étude se termine le premier livre de la première partie, consacré aux *Notions*.

2. *Livre second.* — A l'étude des *Notions* succède l'examen des *Problèmes concernant le Donné révélé*. C'est l'objet du second livre de cette même première partie.

L'un de ces problèmes concerne la possibilité même de se servir du dogme, des vérités révélées, et jusque

de l'affirmation humaine, philosophique ou de sens commun, pour exprimer les réalités divines avec un rendu suffisant pour que l'on puisse s'en faire une idée *vraie,* et surtout que l'on puisse *opérer,* comme disent les mathématiciens, avec des éléments aussi imparfaits. S'il y avait là une impossibilité réelle et définitive, c'en serait fait de toute doctrine spéculative touchant les réalités divines, et, à plus forte raison, de la théologie, dont la tâche propre est précisément *d'opérer* avec les formules de son Donné, de les mettre en relation entre elles ou avec des vérités de l'ordre naturel, pour en tirer, par le moyen de la logique rationnelle, des conclusions vraies et qui étendent notre connaissance de la divinité. Dans la première section du deuxième livre nous nous sommes efforcés de montrer que le *procédé analogique* nous met en possession d'un moyen efficace de proportionnement de notre intelligence à une connaissance vraie du Divin. Cette connaissance possède une signification suffisamment rigide pour que ses énoncés puissent entrer dans les échanges intellectuels de la dialectique rationnelle. On aboutit ainsi, au terme des raisonnements, à des conclusions douées de la même et fixe valeur de signification et d'expression du Divin que leurs principes eux-mêmes.

L'autre problème concerne le fait de l'annexion au dogme défini de certains *développements* des énoncés primitifs, qui ne se trouvaient ni explicitement, ni même formellement compris dans la teneur du Dépôt de la révélation. Il ne s'agit plus ici seulement d'une évolution de termes ; le contenu lui-même est, d'une certaine manière, neuf. Il n'était contenu que virtuellement dans le donné révélé ; il est exprimé formelle-

ment dans le dogme défini. La théologie, au moment où elle s'abouche à ces développements qui constituent une part de sa mise de fonds première, de son donné brut (puisque c'est au Dogme, quel qu'il soit, qu'elle s'origine), suppose que leur homogénéité avec la vérité révélée a été défendue et justifiée. Et c'est la raison de la deuxième section de la première partie de cet ouvrage, le *Développement du Dogme.*

II. Deuxième partie. — La deuxième partie traite de la nature essentielle de la théologie et de sa distinction d'avec les disciplines connexes. Elle contient quatre leçons : 1° Le donné théologique ; 2° La science théologique ; 3° Les systèmes théologiques ; 4° Ce que doit être pour nous saint Thomas d'Aquin. Justifions cette division.

La théologie, ai-je dit, rencontre tout son donné dans la révélation et le dogme. Il semble donc inutile, à première vue, d'instituer une étude spéciale du *donné théologique*. Mais procéder ainsi serait se réduire volontairement, en fait de lumières sur l'objet de la Théologie, à la portion congrue. La théologie catholique a la prétention d'être une science, et toute science, pour être intégrale, réclame un inventaire scientifique de son donné. De là cette première leçon. On y réfute deux conceptions de la mise-en-état scientifique du *donné théologique* qui compromettent son homogénéité avec le donné dogmatique et, par suite, avec le donné révélé lui-même : J'ai nommé la conception du donné théologique *naturel,* fondé sur la foi scientifique résultant des démonstrations apologétiques[1], et celle du donné théologique *scientifi-*

1. Cf. *La Crédibilité et l'Apologétique*, p. 150.

que, qui, sous prétexte de mettre le donné théologique en relation plus rigoureuse avec le donné révélé, aboutit à faire de la théologie une dépendance des sciences humaines. J'explique, dans cette étude, comment, tout en ouvrant largement la porte à toutes les contributions scientifiques dignes de ce nom, on peut parfaitement maintenir le donné théologique dans la dépendance du seul donné révélé; et quel est le véritable rôle des sciences critiques et documentaires dans l'établissement de l'inventaire dogmatique intégral que constitue le donné théologique. La conclusion est que la théologie peut « opérer » avec le donné théologique ainsi entendu, assurée d'utiliser le donné révélé lui-même.

Elle le fait de deux manières qui caractérisent, respectivement, la science théologique et les systèmes théologiques, étudiés dans les deux sections qui suivent.

Pour prolonger le donné théologique, en développant ses virtualités dans des conclusions qui les explicitent, la *Science théologique* prend soin de n'utiliser que des instruments scientifiques de valeur absolue. Ce sont, sans compter la forme logique rigoureuse du raisonnement, des principes rationnels évidents, des vérités de sens commun incontestées, des points de vue générateurs de sa synthèse scientifique qui ne font pas difficulté en raison, ou qui sont empruntés aux données les plus effectives de l'objet de foi.

Les Systèmes théologiques, au contraire, trouvant occupées par la science théologique toutes les positions apodictiquement démontrables de la théolo-

gie, doivent se tailler une province dans la région des hypothèses. Leur but est de remplir les parties laissées en blanc, pour ainsi dire, par la science. C'est là une tâche qui a sa grandeur et son utilité, comme je l'ai fait observer ailleurs, à propos d'une discipline analogue, la Dialectique[1]. Mais c'est cependant une tâche secondaire. Aussi, doit-on excuser les systèmes théologiques d'introduire parmi les instruments de connaissance apodictique, qui relèvent en propre de la science, des instruments de moindre efficacité, propositions probables ou hypothèses, que l'on peut discuter sans se mettre à dos la foi ou la philosophie.

Établir qu'en dépit du logicisme des procédés, du caractère naturel, extrinséciste, si l'on peut dire, des propositions et des hypothèses rationnelles utilisées, en un mot, de ce qu'il semble y avoir d'artificiel dans toute systématisation doctrinale d'ensemble, les conclusions de la science théologique expriment une part, jusque-là inconnue, de cette réalité surnaturelle dont la révélation globale a été déposée dans le Donné primitif, tel est le but de ma leçon sur la *Science théologique*. — Dans la leçon sur les *Systèmes*, au contraire, je fais surtout œuvre de réhabilitation. Je montre leur rôle *à la suite* de celui de la Science théologique, je plaide leur innocuité et les services qu'ils rendent, je fais valoir la nécessité psychologique qui en rend fatale l'existence. Cependant, passant de la défense à l'attaque, j'essaie de mettre en évidence, à la limite supérieure des efforts inégalement réussis que tentent les systèmes pour s'égaler au divin contenu du Donné théologique, l'existence

1. *La notion du Lieu théologique*, p. 10.

de systèmes de première grandeur, construits d'une seule venue avec une idée toute simple et toute grande, qui rayonne sur l'ensemble du savoir théologique imperturbablement. Je salue, au premier rang de ces systèmes de race vraiment théologique, ceux qui prennent comme point de vue régulateur de leurs synthèses, l'Idée même de Dieu que nous donne la Révélation, saisie et assimilée avec l'un des concepts métaphysiques les plus appropriés à l'expression du divin. C'est le *Bien,* estime saint Augustin; saint Thomas tient pour l'*Être.* Un pas de plus, et le système dont l'hypothèse, définitivement justifiée devant la raison, fera rayonner souverainement le critère homogène de cette idée de Dieu sur toutes les conclusions qu'il organise en synthèse, réalisera le maximum d'homogénéité avec le donné révélé, dont cette idée est l'idée-mère. Il coïncidera, en tant que synthèse, avec la *Science théologique.* Cette réussite majeure excuse l'imperfection des systèmes demeurés en route. L'arbre géant des forêts n'aurait jamais pu élever sa cime sublime, si, avant lui, et autour de lui, d'autres arbres de moindre avenir n'avaient, en succombant à la tâche, accumulé l'humus nourricier.

Jusqu'ici, nous avons raisonné dans l'abstrait de la science. Or, les exemples, pour beaucoup, sont plus décisifs que les raisonnements : *Exempla trahunt.* C'est le motif pour lequel je fais succéder à la preuve en forme de l'homogénéité de la théologie et du donné révélé, supposée acquise et classée, l'examen d'une théologie concrètement existante, où tous les éléments que nous avons reconnus concourir à la dite homogénéité se retrouveront vivants, agissants,

dans leur plein exercice de facteurs d'homogénéité, Je n'avais pas à choisir cette théologie. L'Église, par l'organe contemporain de Léon XIII et de Pie X, l'a choisie pour nous. Il est vrai, la parole des papes reste incompréhensible à nombre d'esprits. Il est plus fréquent d'entendre affirmer, dans certains milieux théologiques, *ce que doit ne pas être saint Thomas,* que *ce qu'il doit être.* Raison de plus pour poser cette question : *Que doit être pour nous saint Thomas?* — J'ai essayé d'y répondre en manifestant la coïncidence, dans la théologie de saint Thomas, d'un donné théologique éminent; d'une science théologique rigoureuse, dont les conclusions ont tout ce qu'il faut pour être reconnues parfaitement homogènes à leur donné; d'un système théologique réglé, d'un bout à l'autre, et comme imprégné par l'une de ces idées (la plus expressive, sans doute, de toutes) qui engendrent ces systèmes typiques, que j'ai nommés plus haut « des géants ».

La démonstration est close, et l'antithèse, entre le Donné révélé et la Théologie, qui ouvre cet ouvrage se fond désormais en une équation synthétique, permettant au regard intellectuel de passer de l'un à l'autre de ses termes sans solution de continuité, sans éprouver la sensation de l'hétérogène, avec une vue claire, au contraire, de la substantielle homogénéité de leur enchaînement.

A l'issue de cette démonstration, la théologie se trouve classée comme doctrine sacrée, comme science « ésotérique », c'est-à-dire d'initié, de fidèle, de catholique. Comment ne serait-elle pas, dès lors, à l'abri des entreprises des sciences naturelles, des in-

croyants qui ignorent son essence surnaturelle et s'imaginent qu'ils la peuvent miner avec les débiles outils de leur raison? Les deux buts visés, assainissement du domaine théologique, détermination du concept exact de la théologie, sont atteints.

Cependant, par delà ce résultat qui intéresse surtout le théologien, le chrétien fidèle qui vit sous le théologien, ou mieux, — selon la logique de la conclusion de ce livre, — *dans* le théologien, éprouve le besoin de faire part, à ceux qui l'ont suivi jusqu'au bout, de la confidence d'une perspective entrevue, d'un résultat, en un sens, meilleur, parce que, tout extrinsèque qu'il soit à la recherche théologique, il touche à la vie chrétienne elle-même. C'est cette confidence que j'essaie de faire dans une dernière leçon qui forme comme une conclusion surnuméraire, comme l'épilogue de l'ouvrage, et qui pourrait porter en exergue, à l'adresse des chrétiens et des théologiens, qui veulent aller jusqu'à « la suprême démarche » du dogme et de la théologie, ce mot du Christ à la Samaritaine : *Si scires donum Dei!*

Puisque la Théologie, le Dogme et le Donné révélé sont un, dans leur fond, c'est donc que l'on peut vivre du dogme et de la théologie! C'est donc qu'ils se méprennent, ces faux prophètes, qui vont répétant que la Théologie scolastique n'a rien pour la vie intérieure, qu'elle est un obstacle, une superfétation, le dernier mot de l'extrinsécisme en fait de vie religieuse! Pourrions-nous douter, d'ailleurs, de leur erreur, quand nous contemplons la sainteté d'un Thomas d'Aquin ou d'un Bonaventure, la piété d'un Duns Scot, ou d'un Bañez, le maître en divinité de sainte Thérèse? Et c'est ici la conclusion de ce

Cours, conclusion apologétique, autant que pratique, puisqu'elle répond aux accusations des immanentistes en faisant valoir *la valeur du Dogme et de la Théologie pour la vie surnaturelle.*

III. — Esprit et méthode.

« Il est décidément impossible, écrivait récemment M. Émile Boutroux [1], à un homme qui veut être une personne, une conscience une et raisonnable, d'admettre également, sans les confronter l'un avec l'autre, les deux principes, science et religion, qui se disputent les intelligences. »

Oui, évidemment, une mise en présence s'impose, et l'apologiste chrétien ne saurait l'éluder. Mais cette confrontation, en ce qui regarde la religion catholique, ne saurait aboutir qu'à certaines conditions. La première, c'est qu'il s'agira vraiment de la science, qu'au terme science, on ne substituera pas des opinions philosophiques ou religieuses, revêtues d'apparences scientifiques, tels les *placita* du Modernisme. La seconde, c'est qu'il s'agira vraiment du catholicisme et non d'un concordisme, plus ou moins avoué, entre certaines théories en faveur et la doctrine catholique. Science authentique, religion authentique, voilà les termes vrais du problème.

Certes, il doit y avoir conciliation, mais cette conciliation ne doit pas résulter de l'enregistrement fatalement caduc de concordances prématurées, de l'amalgame de données hétérogènes, de concessions faites par un pseudo-catholicisme à une science in-

1. *Science et religion*, p. 345.

fectée du virus moderniste. Nous ne voulons pas plus des concordances des couches géologiques avec le premier chapitre de la Genèse, que de l'explication des catégories scolastiques par les hypothèses des sciences physiques, que des synthèses théologiques où voisinent saint Thomas et Auguste Sabatier.

La conciliation est au prix d'une entrée en possession plus approfondie de la juste intelligence de chacun des termes opposés, science moderne et doctrine catholique. Ce sera l'œuvre d'hommes sincères, convaincus, selon l'admirable parole de saint Thomas[1], « qu'il est impossible de démontrer le contraire du vrai ». L'approfondissement de chacun des termes de l'opposition devra se faire pour lui-même, en regard du terme opposé. Chaque spécialiste devra s'attacher à faire sortir du terme de sa compétence : Religion ou Science, Critique ou Théologie, conformément aux lois constitutives de sa valeur, des virtualités nouvelles, capables de se développer et de faire face aux réquisits légitimes du terme corrélatif.

Il se peut que la coïncidence n'éclate pas du premier coup : il se peut même que, sur certaines questions, des générations de travailleurs soient nécessaires pour mettre les choses au point; il peut arriver, tant est grand le mystère des choses, surtout du Divin, qu'on n'aboutisse sur bien des points qu'à des solutions négatives ou d'attente[2]. Quoi qu'il en soit, si la solution intégrale doit être trouvée, et, pour l'honneur de l'esprit humain et de la vérité catholique, elle doit l'être dans une large mesure, ce sera

1. *Summa theologica,* Iª P.. q. I, a. 8.
2. *Ibidem.*

par cette méthode d'approfondissement autonome, quoique corrélatif et parallèle, des termes antinomiques, — non par la méthode des concessions.

C'est dans cet esprit que j'ai essayé d'explorer un coin de ces vastes questions théologiques qu'a posées devant le catholique moderne la condamnation du Modernisme : *L'homogénéité de la Révélation, du Dogme et de la Théologie*. Je n'apporte pas une nouvelle réfutation en règle des positions erronées sur ce sujet. Mon ambition est moins de réfuter le Modernisme que d'*essayer, sur le point choisi, de le remplacer*. Et, conformément à l'idée-programme que je viens d'exposer, j'ai tenté cette entreprise, du côté où peut s'exercer directement ma compétence propre, en me plaçant donc, d'emblée, au centre de la doctrine traditionnelle, en m'efforçant de faire valoir ce que Brunetière eût appelé peut-être sa *modernité*, et que je préfère nommer sa *perpétuelle et inébranlable valeur humaine*.

PREMIÈRE PARTIE

LE DONNÉ RÉVÉLÉ

LIVRE PREMIER

LES NOTIONS

I

L'AFFIRMATION HUMAINE[1].

La question de la valeur de l'affirmation humaine semble étrangère au sujet de ces leçons : mais ce n'est là qu'une apparence. Les énoncés révélés, en effet, le dogme, la théologie viennent se greffer sur l'esprit humain. Leur origine est divine; leur forme effective est celle d'affirmations humaines. Sans doute, si tout le monde s'entendait sur la portée de l'affirmation humaine, nous pourrions nous dispenser de ces prolégomènes métaphysiques, dont l'austérité n'est point appropriée aux exigences d'une leçon d'ouverture. Mais peut-on hésiter en présence de déclarations comme celles qui ont retenti durant ces dernières années et dont je vous demande la permission de relire avec vous quelques extraits? « Si l'on suppose, a dit un critique bien connu, que la vérité, en

1. Leçon I.

tant qu'accessible à l'intelligence humaine, est quelque chose d'absolu, que la révélation a eu ce caractère et que le dogme y participe ; que ce n'est pas seulement l'objet de la connaissance qui est éternel et immuable en soi, mais la forme que cette connaissance a prise dans l'histoire humaine, les assertions (du petit livre) sont plus que téméraires, elles sont absurdes et impies. » Et voici les paroles d'un savant : « Le grand désaccord entre les Scolastiques et nous porte sur la notion même de vérité. La leur est statique : ils se représentent la vérité comme une chose, ils lui accolent tout naturellement les épithètes : éternelle et immuable. Nous croyons, au contraire, que la vérité est vie, donc mouvement; croissance plutôt que terme... Toute proposition, dès lors qu'on l'isole et qu'on l'arrache au courant de la pensée, tout système, dès lors qu'on le clôt, et qu'ainsi on l'érige en absolu, par là même deviennent erreur ».

Il est clair, Messieurs, que si je devais accepter ces arrêts sur la valeur de l'affirmation humaine, je n'aurais qu'à renoncer à cette *Défense de l'homogénéité de la vérité révélée sous ses diverses formes d'affirmation*.

Il est donc indispensable, avant d'entreprendre notre œuvre apologétique, *de nous donner* un esprit humain : j'emploie à dessein, bien qu'à regret cette expression. *A dessein,* parce que, pour traiter honnêtement cette question d'épistémologie, ce n'est pas une leçon qu'il faudrait, mais quelque vingt ou trente. A la lettre donc, et quelle que soit la valeur des preuves que j'esquisserai, — aux yeux de ceux qui savent, — je me donnerai un esprit humain. — *A regret,* d'abord, parce que la brièveté amène la concentration

des idées, laquelle est l'ennemie des clartés faciles. Ensuite, pour cette raison que donnait récemment le Rédacteur du programme d'études, si bien compris, que vient de publier la *Revue de Philosophie* [1], à savoir que, dans l'étude du problème de la connaissance, rien ne doit inspirer plus de méfiance que les solutions en bloc. Il est vrai que l'on citait, à l'appui, ce mot de Fustel de Coulanges, de nature à rassurer plutôt un étudiant en philosophie depuis longtemps jubilaire : *Une vie d'analyse pour une heure de synthèse.*

Voici, résumées en deux assertions fondamentales, les idées que j'ai l'intention de proposer à votre examen dans cette première leçon.

I. — Tout homme affirme sans cesse. C'est un fait d'histoire naturelle humaine. L'affirmation est dans la nature de l'homme. Or, ce fait, si on le prend dans toute sa généralité, c'est-à-dire comme le fait pur et simple d'affirmer, n'est explicable, n'a de sens que s'il existe une Réalité absolue, la réalité de l'être.

II. — Nos affirmations concrètes, dont le détail constitue le plus clair et le plus important de notre vie mentale effective, sont comme un effort pour incorporer, disons mieux, pour restituer, en connaissance de cause, les objets de notre intuition sensible, ou que nous abstrayons de notre intuition sensible, à l'absolu de ce réel premier. Cet effort n'aboutit parfois qu'à des réussites incomplètes : c'est le cas des lois expérimentales, dites lois scientifiques; d'autres fois, il aboutit vraiment; mais le résultat obtenu ne se justi-

1. Mai 1908, p. 449.

fie pas nécessairement : c'est le cas des vérités de fait, de sens commun expérimental qui visent les réalités contingentes en elles-mêmes; dans certains cas, enfin, la jonction avec l'absolu est parfaitement réalisée : cas des vérités métaphysiques, des faits et des vérités de sens commun intellectuel, qui le sont effectivement.

Le corollaire obligé de ces deux assertions, sera que, dans la mesure où notre effort réussit, nous pouvons parler d'absolu dans nos affirmations et dans la vérité qu'elles développent. D'un bout à l'autre de ces leçons, nous ne ferons que poursuivre l'application de ce corollaire aux différentes formes d'affirmation dans lesquelles s'exprime le Donné révélé.

I. — L'affirmation humaine, en général, suppose et vise un Réel absolu.

La seule signification que l'on puisse donner au fait universel de l'affirmation humaine, c'est que nous nous estimons capables, dans une mesure du moins, de saisir le réel. Devant la conscience humaine, seul juge possible de ce qui se passe en elle, l'affirmation n'est rien, si elle n'est saisie du réel[1]. Mais, qui osera, sans sourire de la contradiction où il s'engage, soutenir qu'elle n'est rien? Nier toute valeur réaliste à l'affirmation humaine, c'est se condamner à ne pas affirmer, et donc à retirer la négation même que l'on fait de la valeur de l'affirmation; c'est consentir à ne voir prêter aucune attention à ses discours; et je ne sache pas qu'aucun sceptique, aucun partisan de la vérité libre se soit condamné jusqu'ici au silence. Tout au contraire; dans les derniers débats, certains

1. Cf. F. BLANCHE, La Notion de vérité dans le Pragmatisme. *Revue de Philosophie*, juillet 1909, p. 17 et suiv.

tenants de la *vérité libre* avaient le verbe si haut, que l'on n'entendait plus qu'eux. Qu'eût-ce été, grands dieux, s'ils eussent cru à la vérité obligatoire!

Ce que l'on peut discuter, et ce que l'on discute, c'est le sens à donner au mot *Réel*. Est-il un absolu d'existence? S'identifie-t-il avec la pensée, considérée comme action vitale? Est-il la nécessité idéale qui règle l'accord logique de nos représentations? Suivons, un instant, si vous le voulez bien, ces différentes conceptions.

1. Et d'abord, le réel que nous prétendons saisir par l'affirmation, est-il un absolu d'existence, hétérogène à l'action de penser, une chose en soi, « spatialement » distincte de notre pensée vivante, un *au-delà* de la pensée? C'est ordinairement, sous les espèces de cette caricature, que certains partisans de la philosophie nouvelle représentent la conception de l'objet de l'intelligence selon les scolastiques. Divertissement innocent, qui a tout juste la portée de ces travestissements que l'on fait subir aux personnages d'un jeu de massacre pour donner plus de cœur aux amateurs désireux de les pourfendre. Si cette naïveté était effectivement le dernier mot de la conception traditionnelle, j'imagine que tant de grands esprits dogmatiques, d'Aristote à Leibniz, en passant par saint Thomas, n'auraient pas laissé de s'en apercevoir. Disons donc que, bien loin d'être étranger et extrinsèque à la pensée, l'être, condition de l'affirmation, lui est intimement présent, que, dès son premier éveil, la pensée affirmante se voit suspendue à lui, comme à la condition même de sa mise en exercice, puisqu'elle ne saurait affirmer, qu'en prononçant un

Oui ou un *Non,* — et que son *Oui* ou son *Non* n'a de valeur qu'autant qu'il dit *Ce qui est.* L'Être n'est donc pas une chose en soi étrangère à notre activité pensante, mais une *chose qui a son chez-soi chez nous*, et cela primitivement, comme il appert dès notre toute première intuition effective, dont il remplit d'emblée tout l'horizon, c'est une *réalité objective* qui fait corps, d'une certaine façon, avec l'esprit même.

2. Mais alors, si cette réalité objective de l'être fait corps avec la pensée, ne serait-elle pas l'acte de penser lui-même, ou du moins son produit, sa projection, quelque chose comme un premier décret, établi dans l'origine pour des raisons de simplification, de commodité, passé dans la suite par la force de l'habitude au rang de règle, de norme (toujours relative au fond) des démarches ultérieures de l'esprit? En sorte que la seule réalité absolue demeurante ne soit autre que la pensée-action, désormais affranchie de toute nécessité contraignante, — puisque ses nécessités ne sont que des accoutumances, ses principes directeurs des points de vue facultatifs, — absolument libre donc, et marchant à la vérité, c'est-à-dire à la réalisation plus plénière d'elle-même, à coup d'affirmations créatrices?

Il ne le semble pas, car sans relever l'étrangeté de cet accouplement — *vérité libre, vérité créée* de toutes pièces — qui désignent, si je ne me trompe, ce que, bonnement, nous entendions jusqu'ici par mensonge, — une telle explication de la pensée affirmatrice est sa négation même. Lorsque j'affirme, j'entends me prononcer, par *Oui* ou par *Non,* sur *Ce qui est* tout simplement, je n'entends pas décider

de ce qui est, sous condition, et par hypothèse, en vertu d'une convention librement décrétée. Si je soupçonnais la moindre hypothèse dans la constitution de cette règle première de mon affirmation, je devrais dire : *peut-être,* et non pas : *Oui* ou *Non,* — comme je le dis cependant, comme tous le disent, y compris les sceptiques... qui affirment. Si je soupçonnais que la règle de mes affirmations fût créée de toutes pièces, je me tairais tout à fait, et pour toujours.

Eh bien, me dira-t-on, si vous ne soupçonnez rien, tant pis pour vous! Vous vous méprenez sur le sens de votre affirmation, voilà tout! Fort bien, mais comment donc, à votre tour, pouvez-vous affirmer que je me trompe, et que ce n'est pas vous qui vous leurrez, sinon parce que, en dépit de vous-même, pose en soutien de votre affirmation, l'intuition de *ce qui est,* absolument, obligatoirement et non pas par libre hypothèse? La nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusque-là, disait Pascal. Je sais bien que vous avez changé tout cela. Il n'y a plus de natures. Vous les avez remplacées par des créations de vérité; mais, chose singulière, ces créations ne se peuvent affirmer et produire qu'en se repérant sur le vieux système naturiste. Vous avez absorbé la réalité régulatrice de l'être dans les décrets libres de la pensée action. C'est bien fini. L'Absolu est mort... Mais regardez-le donc, agissant sur votre propre esprit, s'exaspérant à la moindre contradiction — *exigeant,* au sein même de votre prétendue immanence — dominant par son influence, de caractère normatif, partant autonome et indépendant, vos soi-disant créations de vérité. Mais, mon ami, votre mort... parle!

3. Une troisième position est possible : entre l'être, absolu d'existence et l'être, création libre de la pensée-action, il y a l'être idéal, dont toute la réalité comme existence est la réalité même de l'esprit, mais qui s'en distingue, dit-on, comme la norme se distingue de l'activité réglée. *Ce qui est* n'est plus une réalité objective en soi, mais un principe régulateur : le principe d'identité et ses dérivés. C'est un absolu, mais il est absolu, de l'absolu de l'esprit qui le pose nécessairement, comme la loi immanente à sa structure, et la règle de toutes ses affirmations. La valeur catégorique est conservée à celles-ci, mais elle est cependant conditionnée, non plus par les décrets libres, mais par le déclanchement fatal de l'esprit. Nous n'affirmons, au fond, que nos nécessités intellectuelles. — Fort bien, mais comment savez-vous donc qu'existe cet esprit sur lequel vous vous appuyez? Par la conscience intime? *Cogito ergo sum?* Doucement. *Cogito,* soit! mais, *sum?* Ce n'est pas la même chose. Vous avez conscience de penser, mais qui vous assure que la pensée est réelle, du fait de la pensée ou de la conscience que vous en avez? ne serait-ce pas que vous vous êtes donné subrepticement l'intuition de l'être? Comment pouvez-vous affirmer que la pensée est, sinon parce que vous savez déjà que quelque chose est, ou peut être[1] ? sinon parce que pose originellement devant votre esprit l'inévitable idée de *Ce qui est?* Ceci a l'air d'un paradoxe et cependant est d'une logique rigoureuse : Vous pourriez parfaitement penser et ne pas pouvoir

1. Cf. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Revue thomiste, juillet 1908, p. 291 ; en volume, Paris, Beauchesne, 1909, p. 102.

affirmer la réalité de votre pensée, et donc ne pas être, pour vous du moins, si vous ne jugiez d'avance impossible que le même, à la fois, soit et ne soit pas, ce qui suppose que l'être est, indépendamment de votre pensée.

Mais alors, il n'est plus besoin de l'existence du *Cogito* pour affirmer les principes régulateurs de l'entendement, puisqu'ils découlent eux-mêmes de la réalité conceptuelle de l'être, saisie dès notre toute première affirmation. La place est prise.

Ainsi, l'analyse de l'affirmation humaine, par le simple jeu d'une régression, qui élimine successivement les conceptions fautives de l'objet inévitable de notre pensée, à savoir, d'abord celle d'un absolu d'existence hétérogène à la pensée, puis celle d'une création libre et sans norme, dégage, du sein même de notre dynamisme intellectuel, la réalité de l'être régulatrice de l'activité affirmante. Celle-ci n'est rien moins qu'un régulateur logique, sorte de pensée subjective changée d'aspect; c'est un régulateur objectif, autonome, qui ne relève que de soi dans sa valeur directive essentielle, encore qu'il n'exerce son empire qu'en se réalisant en nous, par le concept ou l'idée que nous rencontrons dès l'éveil premier de notre activité affirmante. L'être n'est ni une chose extrinsèquement subsistante, ni l'activité pensante, ni l'idée de l'être qui s'éveille contemporainement à notre première affirmation, c'est le *Réel* que laisse transparaître cette inévitable idée de l'Être, *Ens,* Ce qui est. C'est, pour le nommer par ce qui le contient, *la réalité conceptuelle de l'être,* simple réalisation objective de son idée, mais antérieure ontologiquement à cette

idée telle qu'elle est en nous. Singulière découverte, en vérité, que celle de cette réalité d'un nouveau genre; mais l'affirmation humaine, dûment analysée, la manifeste énergiquement; elle dénonce sa présence réelle comme celle de son réactif spécifique, si je puis me servir d'une aussi grossière comparaison. On dirait l'attraction d'un aimant commandant le mouvement naturel et foncier de l'esprit, sans lequel ce mouvement serait à jamais inexpliqué, voire même impossible. En sorte que la véritable expression de l'enthymème génératrice des premières certitudes n'est pas : Je pense donc je suis; mais, prenant les choses de l'autre bout : *je pense donc l'être est.*

Il serait facile, ici, si on le voulait, de localiser cette réalité à part, ni pensée subjective, ni chose située en dehors du sujet, mais limite et point d'intersection et de rencontre, semble-t-il, de ces deux mondes. Nous la rendrions ainsi plus immédiatement saisissable aux esprits non encore habitués à tenir fermement au bout de leur pensée les réalités purement objectives du conceptualisme thomiste. Nous n'aurions, pour cela, qu'à avouer que l'être dont il s'agit est en définitive immanent à ce monde réel avec lequel notre expérience sensible surtout, nous met en contact, que c'est dans des choses, finalement, qu'il se réalise; *est fundamentaliter in rebus,* comme disent les manuels. Nous pourrions aussi le localiser dans la pensée divine [1], et ce serait une réponse to-

1. C'est ainsi que le localisait Rosmini, comme le rappelait récemment M. Palhoriès, *Revue de métaphysique et de morale*, supplément de mars 1909, p. 32 b. Cf. du même auteur, *La philosophie de Rosmini*, Paris, 1908, p. 80 sv.

pique, suffisante pour débouter ceux qui nous reprochent de poser l'être comme une chose en soi, *indépendante de toute connaissance.* Avant notre acte de penser, l'être ne peut-il être conçu comme l'objet de l'éternelle pensée du Dieu infiniment parfait?

Mais cette « matérialisation » prématurée de l'objet premier et nécessaire de toute affirmation, ferait perdre à notre méthode la rigueur d'analyse que nous entendons lui conserver. Cette rigueur tient, en effet : 1° à ce que nous ne supposons rien d'autre que l'affirmation. Nous nous la donnons, c'est vrai, mais tout le monde se la donne, et pour cause; 2° à ce que, l'affirmation étant donnée comme un acte non libre, en ce sens qu'elle est évidemment conditionnée par *ce qui est,* nous confessons avec ingénuité *ce qui est* comme l'objet nécessaire, fondamental, de toute affirmation; 3° à ce que cet objet, pour justifier une affirmation, fût-ce celle qui, selon l'estime commune, est le plus à notre portée, l'affirmation du *Cogito,* doit être absolument autonome et indépendant vis-à-vis de la pensée, et donc constituer un absolu, idéal sans doute mais très réel. En un mot nous voulons nous en tenir à l'enthymème déjà cité : *l'affirmation est donnée, donc la réalité objective de l'être comme tel est donnée.*

*
* *

Avant de nous retourner vers nos affirmations de détail pour vérifier si elles font rejoindre effectivement cet absolu aux objets d'intuitions fragmentaires qui leur servent de sujet, il nous faut préparer le terrain en déterminant de plus près *la signification*

propre de l'être en tant qu'être. Pour savoir en effet si on l'a rejoint, pour le *reconnaître* donc dans nos intuitions multiples, il faut bien que nous sachions déjà ce qu'il est, que nous le *connaissions* en lui-même.

Or, pour déterminer la signification de l'être en tant qu'être, il ne suffit pas de dire et de répéter qu'il est *ce qui est, ens.* Sans doute, si nous étions des intelligences angéliques, nous verrions, sans plus de discours, tout l'être, sinon toutes ses possibilités, dans l'intuition simple de ce que signifie ce « tout petit mot : EST », comme disait J.-J. Rousseau. Hommes, nous avons besoin d'explications discursives pour nous rendre compte des vérités les plus simples et en faire, pour ainsi dire, le tour. Disons donc que la marque propre de *ce qui est,* c'est l'identité avec soi. — *Ce qui est, est ce qu'il est,* — rien de plus banal, et cependant rien de plus important, puisque y consentir, c'est accepter de bannir la contradiction de l'objet constitutif de l'affirmation humaine. Dire que *ce qui est* est ce qu'il est, c'est, en effet, affirmer qu'*un même être ne peut à la fois et sous le même rapport, être et n'être pas.* Cela va loin.

D'où peut venir à l'être cette propriété simple, absolue, universelle d'amplitude et pourtant si caractéristique, si bien Lui. Sans aucun doute, de ce qu'aucune détermination de l'être, ne peut, comme telle, être absolument opposée à l'être. Qui dit détermination d'une chose, dit partie de cette chose, et l'opposition de la partie au tout est le signe de sa relativité. Absolument parlant, l'être est donc la plénitude de ses déterminations possibles. Sous l'aspect ramassé de l'être j'embrasse dans mon affirmation la totalité

unifiée de tous les êtres possibles dans ce qu'ils ont de positif, c'est-à-dire d'être. L'être en tant qu'être ne doit donc pas se concevoir comme un genre, qui doit sa généralité à son indétermination, sorte de lieu géométrique de toutes les oppositions différencielles, qui, en le déchirant, constitueront des espèces. L'être en tant qu'être, τὸ ὄν, *ens, l'étant,* selon la force de ces vocables, est la compréhension absolue de toutes les modalités possibles de l'être, car *tout est de l'être jusque dans son fond,* jusque dans ses ultimes différenciations.

Et voilà pourquoi, à priori, s'il est des choses données dans l'intuition, elles ont droit à être reconnues participantes de l'être, à le rejoindre, à s'identifier avec lui sous un rapport ou l'autre. Et voilà pourquoi le labeur de nos affirmations courantes, qui consiste précisément à s'efforcer d'exhausser les êtres jusqu'à l'absolu de l'être, à affirmer absolument à propos des sujets multiples, donnés dans l'intuition, ce labeur, dis-je, n'est pas un labeur stérile et d'avance condamné, mais l'exercice naturel, normal, légitime, tout indiqué, de notre activité intellectuelle.

Que nous manque-t-il, en effet? D'une part, les choses, dans leur fond, sont homogènes à l'être en tant qu'être, et nous savons qu'il n'en peut être autrement; d'autre part, l'instrument, dénonciateur de cette homogénéité, le dispositif élévatoire qui doit exhausser sous nos yeux les divers objets d'intuition à la hauteur de l'être, cet instrument existe. C'est notre force intellectuelle, naturellement en possession de l'idée de l'être, elle-même expressive de son objet, l'être en tant qu'être; capable donc de retrouver cette

réalité de l'être, transparente dans son concept, de la reconnaître partout où elle sera, dans nos intuitions de détail par exemple; capable donc d'affirmer en connaissance de cause la jonction, si elle vient à s'effectuer, des objets d'intuition et de l'être. Qu'attendons-nous pour nous mettre à l'œuvre? Le stade est prêt et les jeux sont ouverts. Sens commun intellectuel, science, métaphysique, que tous ces muscles de l'humaine pensée-action, s'arc-boutent sous l'influence de l'énergie qui est comme leur âme intérieure, de l'appétit de ce réel premier qu'il s'agit de faire rallier à tous les objets contingents de notre intuition journalière! L'enjeu en vaut la peine. Hommes, il s'agit d'établir que, dans vos affirmations quotidiennes, il y a de l'absolu! Catholiques, il s'agit de fournir aux immuables affirmations à forme humaine de vos dogmes l'inébranlable fondement humain qu'elles réclament!

II. — Nos affirmations courantes constituent un effort pour restituer, en connaissance de cause, nos objets d'intuition à l'absolu de l'être, effort parfois inefficace, souvent couronné de succès.

I. *Position de la Question.* — Qu'entendons-nous par nos affirmations courantes? Il en est de plusieurs sortes. Prenons les exemples les plus vulgaires : ce sont les meilleurs. Voici une fleur; cette fleur est blanche; l'homme est un animal raisonnable; l'attraction est en raison inverse du carré des distances; pas d'effet sans cause. Ce qui les caractérise c'est, d'une part, à leur racine ou à leurs extrémités la présence des objets de l'intuition ou issus de l'intuition qui

forment la matière de l'affirmation, c'est, d'autre part, la présence de ce mot EST qui est le nerf de l'affirmation, qu'elle soit une affirmation d'existence ou une affirmation de relation, que la relation affirmée soit une relation de fait ou une relation de droit. Voilà ce qu'offre, à l'œil le moins exercé, chacune de nos affirmations quotidiennes.

Quelle peut être la valeur et la portée de cette activité affirmante qui tient tant de place dans notre vie?

Il ne s'agit plus, comme précédemment, de la valeur de l'affirmation comme telle en général, de son réquisit essentiel, indispensable, mais de la portée effective de telle ou telle de nos affirmations. Consacre-t-elle effectivement comme étant, et donc comme un absolu en regard de l'affirmation même, le sujet spécial, ou la liaison déterminée d'objets, signifiés dans son énoncé? Ou bien échoue-t-elle devant l'impossibilité de faire rejoindre l'absolu de l'être à des données contingentes et adventices? Nos affirmations de détail se contentent-elles d'une portée relative, par exemple, d'une valeur de satisfaction pour l'esprit ou de commodité pratique?

Je dois ici me défendre plus que jamais contre toute tentation de m'engager à fond dans la discussion des opinions que je rencontre sur ma route. Le simple examen et la critique sommaire des systèmes que je viens de mentionner demanderait plusieurs leçons [1].

Je vous demande seulement la permission de vous faire remarquer qu'en substituant l'utile au vrai, le

1. Cf. DE TONQUÉDEC, La notion de Vérité dans la philosophie nouvelle, *Etudes*, 1907, 20 mars, 20 mai, 5 juillet, 5 août; en volume, Paris, Beauchesne.

critère du succès au critère de l'être évident, il ne semble pas que l'on ait fait une merveilleuse découverte. Car, dites-moi, votre utile est-il vraiment utile? Si vous dites oui, le vrai est donc autre chose que l'utilité, c'est *ce qui est* utile; nous voici renvoyés pour sanctionner l'utile au critère de l'être. Si vous dites non!... Il n'y a plus de vrai, mais aussi il n'y a plus d'utile. Si vous me renvoyez au succès. Qu'est-ce que le succès? Est-ce un vrai succès qui s'impose ou suis-je libre de le contester? Si je suis libre, plus de critère! Si c'est un vrai et effectif succès, tel, par exemple, qu'il permette de prévoir que, toutes mesures étant prises, il se renouvellera à volonté, je vous surprends baptisant comme être, comme absolu, votre critère. Car, avouer qu'une affirmation réussit vraiment, n'est-ce pas, dans la mesure où elle réussit, accorder que cette affirmation est celle d'une utilité en soi et absolument véritable? De tous côtés je me heurte à des contradictions. Il est vrai que la contradiction est avouée par quelques-uns comme le milieu dans lequel se développe le système — que, pour s'en pénétrer, il faudrait, à les entendre, prendre le contre-pied de notre manière habituelle de penser, renoncer à la métaphysique naturelle à l'intelligence humaine, en un mot, selon la devise de Pyrrhon, faite sienne par M. Bergson, *exuere hominem,* dépouiller l'homme...

Si vous le voulez bien, nous attendrons pour ce faire, qu'ils commencent!

Ce n'est pas, Messieurs, que l'utile et la satisfaction des besoins de l'action n'aient leur place dans l'explication de la vérité de nos affirmations quotidiennes. Il est très vrai, d'abord, que nombre de ces

affirmations portent explicitement sur le bien et l'utile, sur ce qui doit être fait ou qu'il est expédient de faire, qu'elles se proposent, en un mot, pour fin principale de guider l'activité. Mais ce caractère utilitaire, pratique, n'est pas exclusif de la vérité en soi; bien plus il la suppose, si tant est, comme je disais à l'instant, qu'il n'y ait de bien et d'utile que ce qui est vraiment utile ou bien. — De plus, même lorsque nous cherchons *ce qui est* pour lui-même, n'obéissons-nous pas à cet appétit du Réel, de l'Être, que nous avons rencontré à la racine de notre activité affirmante? C'est parce qu'il désire savoir *ce qui est* que l'homme, simple ou savant, met en branle son intuition et toutes ses énergies connaissantes. Il est donc bien, à ce point de vue, l'artisan de sa vérité : il la « fabrique », comme on se plaît à le dire. Mais cette fabrication n'a rien d'une création. Tout au contraire, pour desservir l'intention suprême qui est l'âme de toute affirmation, à savoir la jonction avec *ce qui est,* il nous faut nous garder à carreau de tout ce qui pourrait troubler la perception exacte du Réel : sans cela atteindrait-on encore ce qui est? L'artisan du morcelage, l'*homo faber,* comme on l'appelle, est le manœuvre né de l'*homo sapiens;* c'est en vue de la réalité seulement, sous sa poussée, qu'il doit modeler ses intuitions, ouvrer ses concepts, ciseler ses lois et ses principes. C'est seulement au prix d'une consigne réaliste sévère qu'il pourra ambitionner de les incorporer définitivement à *ce qui est.*

II. *Possibilité d'affirmations absolues au sujet des réalités d'intuition sensible.* — Je n'ignore pas

que l'on pose ici encore la question préalable. Votre entreprise est impossible, nous dit-on. Car, pour diversifier, en toute vérité, par les objets de l'intuition, l'affirmation de *Ce qui est,* que vous prétendez avoir, — en toute vérité, — c'est-à-dire, de telle sorte que, en soi et non dans votre représentation, ces objets soient parties prenantes de l'Être, il faudrait d'abord que vous fussiez informés authentiquement que les objets d'intuition sont des réels en soi. Or, il est impossible de le savoir. — Comment une chose en soi, être étranger à la connaissance, pénétrerait-elle dans la connaissance? Ne lui est-elle pas à jamais hétérogène et inaccessible?

Vous reconnaissez l'argument. Il a déjà servi à nos agnostiques pour récuser la réalité ontologique de l'être en tant qu'être. Il doit leur sembler bon, car malgré la contradiction pratique qu'il offre avec leur attitude affirmante, ainsi que nous l'avons relevé tout à l'heure, ils le ramassent toujours et le servent avec un accent péremptoire et un dégagé méprisant qui ne peuvent s'expliquer que par la claire vue de l'absurdité que nous commettons.

Et cependant, comme disait récemment M. Mac Gilvary, l'un des promoteurs du mouvement réaliste américain dans ses *Prolégomènes à une tentative de Réalisme,* il n'est là rien d'absurde. Ce qui est absurde, c'est qu'un objet étranger à la conscience soit en même temps présent à la conscience. Mais il n'est nullement absurde de supposer qu'un objet, d'abord étranger à la connaissance, entre ensuite dans le champ de la connaissance. En ce cas, l'indépendance de l'objet vis-à-vis de la connaissance signifie seulement qu'il n'est pas nécessaire pour lui d'être dans la

conscience, et que, lorsqu'il est dans un esprit, il peut être aussi dans une autre[1].

Il est par trop évident qu'en affirmant un réel, nous ne prétendons pas poser en soi un au-delà quelconque de la pensée. C'est, au contraire, parce que nous avons rencontré ce réel au bout de notre intuition, comme condition objective de notre intuition que nous l'affirmons, comme quelque chose qui nous qualifie. La qualité éprouvée correspond-elle à la qualité réelle? c'est une question à débattre ultérieurement. Ce que nous voulons établir, en ce moment précis, c'est qu'en parlant de connaissance de réalité en soi, on n'entend pas poser un au-delà de la pensée, puisque aussi bien l'on déclare ne connaître cette réalité que lorsqu'on la pense. Il n'y a, d'ailleurs, aucune absurdité, comme disait un autre tenant du Réalisme, M. Montague, dans son article sur *Les fausses conceptions courantes du Réalisme*, à supposer que l'objet ne change pas de nature en entrant dans le champ de la conscience[2]. Et, de fait, les scolastiques ont construit sur cette base de l'identité, au moment psychologique de la connaissance, du connaissant et du connu, une théorie de l'assimilation intellectuelle qui est des plus cohérentes, et qui se résout finalement en faveur du réalisme. Lisez là-dessus l'article que vient d'écrire M. Sertillanges[3], qui a entrepris la mise en évidence du réalisme de la connaissance en partant de l'objet. J'ai essayé, moi-même, jadis de l'établir, en partant du sujet[4].

1. *Journal of Philos. Psych. and scientif. methods*, 15 août 1907, p. 449 et suiv.
2. *Journal of Philos. Psych. and scientif. methods*, 14 février 1907.
3. *Revue des Sç. philos. et théol.*, janvier 1909.
4. *Revue thomiste*, novembre 1900, janvier et juillet 1901.

III. *Quelques preuves du réalisme de nos affirmations.* — Il nous sera facile d'insister et, après avoir manifesté la possibilité de la jonction de l'activité intuitive avec un réel en soi, d'en faire valoir l'effectivité en envisageant la question non plus du côté de l'objet, mais du côté du sujet.

Qui vous assure, demande-t-on, que l'objet de l'intuition est un véritable réel en soi? — Mais d'abord, c'est cet instinct d'affirmer, naturel à l'homme, et qui ne se repose que lorsqu'il atteint *ce qui est,* y compris, je le répète, chez les sceptiques de tout calibre. Cet instinct qui met en branle l'activité d'intuition, chez tous les hommes, est coordonné à un résultat, je suppose! Or, seuls les objets d'intuition peuvent l'assouvir. Si la faim prouve l'aliment, et telle faim tel aliment, c'est donc que les objets de l'intuition sensible ont quelque chose pour l'appétit de l'être. Si j'ai l'inquiétude, le tourment de connaître *Ce qui est,* si je vois tous les hommes dans la même inquiétude, si c'est là le sens de cet irrésistible besoin d'affirmer qui est le ressort profond, l'axe rigide de toute vie humaine, puis-je admettre, un seul instant, que ce besoin soit éternellement frustré?

Que signifierait alors cette consigne sévère donnée à l'intuition, par l'esprit, en quête de l'être, de percevoir, de ne pas fabriquer? Vous me dites : L'intuition est-elle capable d'y obtempérer? Il le semble, car, remarquez-le bien, ne perçoit pas qui veut! Ceci est d'autant plus significatif que l'on imagine à plaisir. C'est donc que l'intuition n'a pas d'avance en soi, comme l'imagination, la fourniture de ce qu'elle voit, c'est que percevoir, c'est avant tout recevoir. Lorsque Leverrier sentait sa planète au bout de son télescope,

il eût bien voulu la projeter sur l'horizon : ce fut un autre qui la vit apparaître. L'intuition ne s'actualise qu'en devenant passive. Mais de qui peut-elle pâtir, située comme elle est, au seuil de la conscience, sinon du Réel qu'elle n'est pas, et pourtant, il le faut bien, *qui est?* Qu'est-il? — Peut-il être autre chose qu'une détermination de ce Réel visé originellement par l'esprit, de l'être que nous avons vu s'expliciter dès le début de notre vie de pensée, sous une forme confuse, comme la totalisation du réel?

Un troisième signe, c'est l'existence du sens commun, c'est-à-dire d'une affirmation spontanée et sensiblement identique chez tous les hommes, touchant les objets de l'intuition, leur définition nominale, leur existence, leurs principales propriétés. Que l'on nie la lumière, l'existence des autres hommes, de la matière, etc.; aussitôt nous avons contre nous le genre humain. Ce que vous dites, nous crie-t-on, n'a pas le sens commun. Qu'est-ce à dire ? que nous avons offensé une donnée universellement commode? Non pas, mais que nous n'éprouvons pas la même réaction que tout le monde en présence des objets d'intuition. Mais d'où vient ce *consensus* de tous dans la même réaction intuitive sinon d'une identité dans l'action qu'exercent sur nous ces objets? et d'où peut venir l'identité d'action, sinon de la permanente identité de l'être qui la diffuse? Le fait de l'existence d'un sens commun proteste donc en faveur du réalisme de nos intuitions de détail et, comme il en totalise les impressions dans une image unique, il est du coup le garant de la loyauté des services que rendent au désir de connaître et d'affirmer *Ce qui est,* les intuitions immédiates qui touchent de plus près le réel.

Ainsi donc, *a*) nécessité impérieuse d'approvisionner de réalité diversifiée notre légitime besoin d'affirmer; — *b*) caractère, à première vue, récepteur du réel, de l'activité intuitive employée à satisfaire ce besoin foncier de l'homme; — *c*) témoignage de la constance des données de sens commun en faveur de l'objectivité régulatrice des renseignements fournis par l'intuition au besoin d'affirmer, — telles sont les données psychologiques obvies qui attestent l'effectivité de la saisie, par l'intuition, du réel en soi des choses, et autorisent, par suite, l'incorporation des objets d'intuition à l'absolu de l'être que prétendent effectuer nos affirmations quotidiennes.

Essayons de synthétiser tous ces éléments de preuve convergents dans une vue d'ensemble.

On peut concevoir l'organisme affirmateur de l'homme comme réalisé par la superposition de deux vies dynamiquement liées et ordonnées, de telle sorte que l'une soit employée à satisfaire l'autre, celle-ci utilisant à ses fins la première.

« D'une part, sous l'influence de l'appétit de l'être, nos sens externes, notre sens central, notre imagination, notre expérience, se tendent vers le réel, comme les muscles d'un lutteur s'arc-boutent vers l'antagoniste qu'il étreint. Leur but, c'est, se détachant du sein de l'expérience, une image vibrante, constante, pleine de vitalité affirmatrice? Que voyons-nous dans cette image? Cela même que nous voyons par notre sens central. Et que voyons-nous par notre sens central? Cela même que, nous encore, nous palpons par le toucher, nous sentons, goûtons, voyons, entendons par nos autres sens extérieurs. Mais, que pouvons-

nous ainsi toucher, sentir, goûter, voir, entendre par cet effort de tension réceptrice, à ce moment où nous ne pouvons plus être, à aucun titre, le terme à éprouver, sinon *le Réel* dans la mesure où il répond à la qualité caractéristique, que, d'une façon constante, il dépose en nous? Ce sont donc comme autant de regards intérieurs les uns aux autres, dardés sur un unique objet, immobilisés dans leur tension vitale d'affirmation de la présence de cet objet. Voilà ce que synthétise pour la conscience l'image arrêtée dans l'expérience. Et voilà ce que nous-mêmes, en tant qu'êtres capables d'expérience, nous nous offrons à nous-mêmes en tant qu'êtres doués d'intelligence.

« D'autre part, veille cette faim et cette soif de *Ce qui est,* qui a nom l'intelligence. C'est un nouveau regard, mais plus puissant, plus lucide, parce que l'être des choses que les activités sensibles ne pouvaient que circonscrire par des notes plus ou moins caractéristiques, il le vise en lui-même, parce qu'il dépasse donc d'emblée, par sa destination, les sens et l'expérience qui le lui amènent, et, seul, rejoignant les deux extrémités de la trajectoire dynamique qu'ils décrivent entre l'esprit et les choses, peut faire l'unité de tout le processus et assurer, en soudant ses articulations, la continuité de l'ensemble des mouvements qui intègrent la connaissance.

« Or, ce regard, cette intuition intellectuelle, c'est encore nous : mais c'est nous à la recherche, à la poursuite, de l'affirmation explicite de l'être des choses, de *l'existant* ou du capable d'exister, en définitive de l'ὄν.

« Ainsi, dans l'immanence du sujet, deux forces d'intuition sont en présence : la sensibilité en acte d'affir-

mation d'un Réel, l'intelligence en état de tension affirmatrice vis-à-vis de tout le réel. C'est nous, dans l'unité indivisible de notre immanence, que la conscience surprend simultanément dans ce double état [1]. Que va-t-il advenir? Ne serait-il pas contradictoire à priori que l'intelligence ne se mît pas au niveau de la sensibilité, que, dans un sujet conscient et indivisible, la réserve coexistât à l'affirmation, que, tandis que d'un côté nous sommes dans la plénitude de l'affirmation vitale de l'être, de l'autre nous nous récusions [2]? »

Oui, assurément, ce serait contradictoire. Et c'en est assez pour assurer la valeur ontologique de nos affirmations de détail. Nous ne pouvons admettre un seul instant qu'une contradiction soit installée, comme à poste fixe, au sein de « l'Action-Pensée ». Il faut donc confesser la légitimité de la synthèse que celle-ci opère entre les objets de l'intuition et l'être absolu, il faut dire que nos affirmations quotidiennes renferment de l'absolu, que l'effort pour restituer à l'absolu nos objets d'intuition n'est pas nécessairement inefficace, que, dans certains cas tout au moins, il doit être couronné de succès.

IV. *Degré de valeur de nos différentes affirmations.* — Pouvons-nous déterminer ces cas? C'est poser la question non plus de la valeur de nos affirmations courantes *en général*, mais de la *valeur de*

1. *Ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire. Summa theol.*, Iª P., q. LXXVI, a. 1.

2. Cf. *Le domaine rationnel*, *Revue thomiste*, sept. 1901. Dans cet article, dont cette page est extraite, et dans les deux articles qui constituent avec lui une série, encore inachevée, sur ce sujet : *Ce qu'il y a de vrai dans le Néo-scotisme*, on trouvera de nombreux compléments à cette argumentation que je ne puis ici qu'effleurer.

leurs différentes modalités. — C'est le complément naturel de la question de la légitimité du droit d'affirmer que nous venons de soulever. C'est aussi et surtout une question du plus haut intérêt pour la détermination de la *valeur des différentes formes d'affirmation de la Vérité révélée;* avant de clore cette leçon d'introduction philosophique à l'objet principal du Cours, il est nécessaire de savoir ce qu'il en est.

Les affirmations que nous émettons incessamment sont de trois sortes : 1° affirmations concrètes, de constatation brute, d'expérience, de sens commun positif; 2° affirmations notionnelles, sorte de généralisations spontanées, instinctives, qui forment le plus clair de la connaissance intellectuelle ordinaire, du sens commun intellectuel; 3° affirmations notionnelles réfléchies, analysées, nécessaires. La suite de cette leçon justifiera les termes et la raison d'être de cette classification.

A quel titre ces trois degrés d'affirmation peuvent-ils prétendre atteindre la réalité absolue?

Premier Degré : LES AFFIRMATIONS CONCRÈTES. — Au début de la connaissance sensible, le donné perçu n'a qu'une valeur de *fait*. Ce qu'il nous permet d'affirmer, c'est que, — toutes choses égales d'ailleurs, du côté du dispositif de la perception, — *à la qualité perçue correspond un réel qualitatif, capable de réitérer indéfiniment la note caractéristique sous les espèces de laquelle il s'est présenté.* Celle-ci constitue au dedans du sujet un signe dénonciateur de la réalité correspondante. Désormais l'existence de cette réalité est acquise pour l'affirmation. Une donnée de fait a beau être contingente — une fois per-

çue — il est impossible qu'elle n'ait pas existé — que le fait ne soit pas en relation définie avec ce que dénonce le signe mental acquis à son contact. Il y a, comme dit quelque part Saint Thomas, de l'éternel dans le moindre des faits. Une fois arrivé et enregistré comme tel, il est acquis pour toujours. Et c'est là ce qui fonde l'irréformabilité des jugements de fait, et ultérieurement la nécessité qui fait de l'histoire une science. Il n'y a de science que du nécessaire : la science des faits est nécessaire, parce qu'il est impossible que ce qui a été n'ait point été.

Mais si tout fait effectif est pour la perception que nous en avons un absolu, ce n'est pas une raison pour ne pas distinguer entre faits et faits. Il y a des faits d'observation brute, des faits d'expérience, des faits de sens commun positif, des faits dits scientifiques. C'est la nomenclature généralement adoptée. Ces différentes sortes de faits participent-elles toutes, au même degré, à la positivité absolue qui vient de nous apparaître la caractéristique des faits?

A. Le fait scientifique. — Mettons hors de cause le fait scientifique. Nous étudions, en effet, l'affirmation humaine dans les limites où elle est utilisée par les affirmations de la Révélation et du Dogme. Il nous importe donc fort peu que l'on dise qu'un fait n'est donné pour « la Science » (entendue au sens que ce mot éveille chez les savants contemporains) qu'autant qu'il s'harmonise avec des théories; qu'en définitive, tout fait scientifique, loin d'être un absolu, n'est qu'un compromis. D'ailleurs les plus avertis parmi les savants ont déterminé les limites de ce compromis, en notant, avec M. Duhem, par exemple, que l'influence des hypothèses scientifiques ne fai-

sait pas régression jusqu'aux données brutes de l'expérience et du sens commun; — que celles-ci demeuraient inentamées; — que, bien loin de ne valoir que par les théories, elles forment le fonds solide que l'instrument mathématique peut bien transformer, mais non créer, la mise première à laquelle, en définitive, les théories scientifiques doivent ce qu'elles contiennent de bonne substance réelle[1]. Sans cette base, ces lois scientifiques n'auraient pas plus de réalité que les règles du Cricket ou du Jeu de l'Oie, ce que des savants comme H. Poincaré ne peuvent encore souffrir[2]. L'examen des faits scientifiques, si indifférents soient-ils à notre sujet, ne laisse donc pas de mettre en relief la valeur des faits d'expérience brute et de sens commun positif qui vont nous arrêter davantage, étant la matière de l'affirmation humaine tout court, de celle que Dieu utilise pour nous parler.

B. Faits d'observation, — faits d'expérience. — Pour la « Philosophie nouvelle » le fait brut, le donné immédiat dans lequel primitivement l'intuition se trouve comme immergée, a seul le pouvoir de nous faire communiquer avec la Réalité. Le Réalisme de la connaissance est confiné dans ses *sous-sols*. C'est une position extrêmement logique. Si, en effet, ce qui inspire et dirige l'activité de la pensée, n'est autre que le besoin de trouver des utilités pour l'action, toute élaboration des données premières est suspectée d'intentions utilitaires, modifiant en ce sens le donné. Je ne vois même pas très bien pour-

1. Duhem, *La théorie physique*, II, c. iv et v, p. 233 et suiv.
2. De la valeur objective de la science, *Revue de métaph. et de morale*, mai 1902, p. 265; en volume, Paris, Flammarion, p. 9; 214 et suiv.

quoi le premier contact échappe à cette invasion du commode et de l'utile. C'est sans doute un privilège accordé au Rêve, en faveur de son désintéressement pratique. A la lettre, dans le nouveau système, la fortune nous viendrait en dormant : l'expérience et le sens commun ont le tort de travailler : ils n'auront que du réel factice et truqué.

Pour nous qui ne regardons l'intuition immédiate que comme une des fonctions du dynamisme organique de la connaissance, dominé tout entier par le besoin de savoir *Ce qui est*, — nous rejetons cet *a priori* restrictif qui mutile l'affirmation humaine, la rend stérile et contradictoire en soi. Les élaborations ultérieures du donné, en effet, ont, elles aussi, force d'intuition : elles ne créent pas du nouveau, c'est vrai; mais elles approfondissent le réel déjà perçu. La plus vraisemblable observation de cette élaboration est encore celle que nous a livrée Aristote, dans ces brefs apophtegmes qui portent toujours leur preuve en soi pour tout esprit objectif et réaliste : « De la sensation déterminée naît le souvenir; de souvenirs répétés résulte une expérience : car une expérience est l'équivalent de nombreux souvenirs; de l'expérience enfin, ou de toute donnée générale s'arrêtant dans la conscience, et là considérée comme en dehors des réels individuels, bien qu'en réalité, elle soit identiquement dans tous les individus dont elle procède, naissent les principes de la science et de l'art... C'est comme lorsqu'on bat en retraite... un des fuyards s'arrête, un autre l'imite, puis un troisième, c'est le commencement d'un autre combat[1]. »

1. *Poster. analyt.*, l. II, c. *ult.*

Ainsi s'exprime Aristote avec un sentiment intense de la continuité et de l'homogénéité du réel, traversant les divers étages de l'intuition, jusqu'à ce qu'il « se dépose dans l'âme », sous la forme d'une notion composite et, d'autant, générale.

C. Les Faits de Sens commun. — Suivons ce point de vue, et l'élaboration interne des données de sensation, bien loin de se traduire par un affaiblissement de la réalité primitivement saisie par la constatation brute, nous apparaîtra, d'une certaine manière, *comporter une plus-value.* D'abord, au point de vue de l'existence de fait du réel. Est plus effective, en effet, comme existence, la donnée d'intuition qui a fait cent fois ses preuves, qui, par la constance de ses dénonciations répétées, signale la permanence de la possibilité d'intuitions qui lui correspond. Il y a, par suite, dans les données d'expérience et de sens commun, une vigueur d'affirmation de l'effectivité de la réalité qu'elles connotent, que l'on ne trouve pas au même degré dans les intuitions isolées et parfois éphémères qui occupent le seuil de la connaissance. Première plus-value à enregistrer. Au point de vue de la correspondance formelle il en est une seconde. Ces traits qui, toujours et chez tous, se répètent, s'accusent, approfondissent leur sillon ; ces issues de la réalité qui créent entre tous les hommes une manière commune de comprendre ce qui est, expriment certainement, mieux que des sensations fugaces, que des expériences solitaires, les fonds permanents de l'être, les leit-motiv sous-jacents au rythme des phénomènes. Et dès lors, on peut conclure la valeur majeure des données de sens commun pour renseigner sur la constitution même de la Réalité.

Et donc 1° correspondance, en fait et pratiquement indestructible, des données d'expérience acquise et de sens commun avec les faits, 2° importance majeure de ses renseignements pour la connaissance de la constitution intime des choses, voilà ce que présente au besoin d'affirmer *ce qui est,* — ce tout de l'homme raisonnable, — l'intuition sensible dans sa dernière démarche. N'est-il pas naturel que sur cette base, nous édifions des affirmations, en fait au moins, irréformables, et que nous cherchions à utiliser de si riches données pour tenter, avec leurs principaux éléments, un raccordement ultérieur, plus profond, plus décisif avec l'être? Ce sera l'œuvre des affirmations du second degré.

Deuxième Degré : LES AFFIRMATIONS NOTIONNELLES SPONTANÉES. — L'intelligence seule est capable, à proprement parler, d'affirmer le réel, dont seule, nous l'avons établi longuement, elle détient originairement l'idée [1]. Les sens tombent en arrêt devant le Réel. Ils ne sauraient explicitement l'affirmer. Les jugements d'existence eux-mêmes sont donc l'œuvre de l'intelligence, qui traduit l'attitude constante du sens, spécialement du sens commun, en termes d'être, et déclare existant ce qu'ils dénoncent si vigoureusement. La conspiration du sens et de l'intelligence dans l'homme à une même œuvre, l'intégration de l'être [2], autorise cette interprétation.

L'intelligence ne s'arrête pas là. Activité toujours en appétit de ce qui est, elle travaille ces données composites du sens commun, dans le but de leur

1. Cf. p. 4-14.
2. Cf. p. 22-24.

faire rendre ce qu'elles peuvent contenir de points de vue sur l'être lui-même. Son instinct, orienté tout entier vers ce qui est, constitue pour démêler l'être, pour le reconnaître sous la gangue phénoménale qui l'enveloppe, un instrument abstracteur de premier ordre. Écartant spontanément tout ce qui est rétrécissement individuel, aspect contingent, solidification matérielle, il ne tarde pas à dégager ce qui, étant plus général, concerne plus profondément la Réalité, c'est-à-dire l'Être en tant qu'être, qu'il s'agit d'étoffer. Au terme de cette activité abstractive, changeant d'attitude, l'intelligence déclare et consacre, non plus comme existences de fait, ainsi qu'elle le faisait tout à l'heure, mais comme appelées à faire valoir des droits à expliciter *ce qui est*, ces données de caractère universel; elle les reconnaît comme des essences et fixe ces essences dans des expressions mentales abstraites, dans des Notions. Comme ces lunettes puissantes, armées de projecteurs, de nos grands ports maritimes, l'intelligence a dardé incessamment ses feux sur le rythme régulier de la surface sensiblement équilibrée des données du sens commun expérimental, que soutiennent les vagues montantes de l'expérience amenant sans cesse des profondeurs de l'intuition la réalité qu'elles y puisent, puis tout à coup, de projecteur devenue regard, elle a fixé et immobilisé, dans une notion, la donnée issue du sens commun que le flambeau de l'être a manifestée incorporable à l'être absolu.

Ce jeu spontané de l'intelligence, s'essayant à intégrer l'être, aboutit à des résultats de caractère bien différents.

A. *Affirmations notionnelles positives.* — Parmi

les notions universalisées, en effet, les unes seront rattachées ultérieurement par une analyse rigoureuse à l'être en tant qu'être. Les autres, au contraire, et c'est d'elles que nous parlerons d'abord, ne seront jamais que des universalisations de fait, d'une valeur ontologique toujours relative, étant solidaire de la valeur de la poussée du réel d'intuition qui a affleuré dans les percepts généraux du sens commun expérimental. Telles les notions d'espèces, inorganiques ou organiques, que le langage courant regarde comme définitives, et qui le sont en fait, non en droit; telles, dans la Science, comprise à l'ancienne manière [1], la conception explicative des lois naturelles, que leur constance nous porte à regarder comme nécessaires; telles les notions symboliques, la notion d'évolution par exemple, idéalisation présomptive, prématurée pourrait-on dire, de données largement représentées dans l'intuition expérimentale.

Tandis que les premières données, données d'avenir, une fois qu'elles auront été reconnues par l'analyse métaphysique comme appartenances nécessaires, comme catégories de l'être en tant qu'être, rejetteront le soutien débile du sens commun expérimental qui les avait exhaussées jusqu'à bonne portée de l'intelligence, mais n'avait pu leur donner que provisoirement la réalité et l'être qu'elles puisent désormais à même sa source, les données du second ordre ne seront jamais en définitive que des données de fait déguisées, d'importance majeure seulement, à cause de la capacité hors cadre qu'elles ont de référence immuable aux images du sens commun, et par elles

1. DUHEM, *La théorie physique*, I, c. I.

à la poussée venue de l'expérience et du réel. Ce sont en vérité, de faux universels; commodes cependant, en ce qu'ils résument et totalisent quantité de faits dans une unité notionnelle. Nous les retrouverons plus tard au service de l'expression de certaines vérités dogmatiques.

B. *Affirmations notionnelles universelles.* — Les notions que ces affirmations mettent à contribution sont pour tout philosophe de vieilles connaissances. Voici les noms de quelques-unes : substance et mode, cause et effet, puissance et acte, existence, nature, personne, relation, quantité, qualité, etc. Spontanément, l'intelligence voit dans ces notions quelque chose qui étant tout à fait universel, touche à la structure même de l'être universel; spontanément aussi, elle s'en sert pour formuler des principes qu'elle conçoit comme évidents par eux-mêmes, comme exprimant des nécessités qui tiennent à l'être même des choses, au rebours des liaisons expérimentales; spontanément toujours, sur la base de quelques-unes de ces notions, *la contingence,* par exemple, envisagée comme propriété du réel fini, elle bâtit à l'aide de ces principes, *pas d'effet sans cause, relation du contingent au nécessaire,* etc., des inférences qu'elle juge absolument probantes et dénonçant sans coup férir des fonds de réalité inaccessibles à l'expérience, comme celle d'un Dieu première cause, premier nécessaire.

Or tous ces produits spontanés de l'activité intellectuelle seront justifiés ultérieurement par une critique métaphysique rigoureuse. D'où, pour tout ce donné notionnel, un caractère spécifique du plus haut intérêt. D'une part, il est en continuité avec les principales catégories métaphysiques, avec les prédica-

ments suprêmes dans lesquels *a priori* s'explique irréformablement, devant l'esprit humain, l'objet qui le fonde comme esprit humain, à savoir la réalité de l'être en tant qu'être ; — d'autre part, ce même donné notionnel n'excipe actuellement pour se justifier, que du fonctionnement spontané de l'intelligence, aux aguets de ce qui est apte à remplir l'être. A ce dernier point de vue, on peut dire que notre donné spontané, notions, principes, inférences immédiates et nécessaires, est un donné, lui aussi, de sens commun, c'est-à-dire d'instinct intuitif, non raisonné et analysé, qui porte sa preuve en lui-même, et qui est dans l'ordre intellectuel ce qu'est dans l'ordre de l'expérience le sens commun positif et centralisateur de toute la sensibilité percevante. Et c'est, en effet, sous ce nom de *Vérités de sens commun* que l'on dénomme ordinairement tout cet ensemble. Il s'agit évidemment d'un sens commun proprement humain, intellectuel, puisqu'il forme et élabore ses notions en vue de l'idée d'être, caractéristique de l'affirmation humaine.

Cette continuité, cette homogénéité réelle des données de sens commun et des catégories métaphysiques est un fait de la plus haute importance pour notre sujet, puisqu'elle manifeste la possibilité, pour tous les hommes sans distinction, d'atteindre, par le jeu spontané de leur intelligence, à des expressions du réel dans lesquelles une analyse rigoureuse manifestera des notions absolues et irréformables. C'est à lui que nous devrons de pouvoir tous atteindre avec vérité, par des termes de sens commun, le sens des formules dogmatiques qui sont exprimées dans des termes métaphysiques.

Troisième Degré : LES AFFIRMATIONS NOTIONNELLES RÉFLÉCHIES, ANALYSÉES, NÉCESSAIRES. — A. *Les notions premières.* — Les notions premières sont la troisième et dernière expression possible du réel d'intuition. S'emparant de la définition nominale des plus compréhensives notions établies par l'intelligence spontanée, l'intelligence réfléchie entreprend de les réduire à la notion suprême de l'être par une analyse rigoureuse et dont tous les chaînons seront soudés devant l'esprit, en pleine lumière d'évidence.

Soit *le mouvement*, « *le devenir* », donnée concrète suprême du sens commun expérimental. Pour ceux qui arrêtent le processus mental à l'intuition sensible, cette donnée caractérise irréductiblement le Réel. C'est la célèbre *durée* du Bergsonnisme. Pour ceux au contraire, qui regardent le droit d'affirmer l'être comme la caractéristique de l'homme, ce n'est que matière d'analyse ontologique. A ce point de vue, le devenir n'est pas premier : *l'être qui devient* se partage, devant même l'intelligence spontanée, dans les deux notions d'être en puissance et d'être en acte. Par le fait même, en effet, qu'il *devient*, un être proteste d'une part qu'il n'est pas encore ce qu'il sera ultérieurement, et d'autre part, qu'il n'est pas un pur non-être, mais seulement un non-être relatif, le non-être de ce qu'il sera tout à l'heure. Ce qu'il sera tout à l'heure nommons-le acte ou perfection, — le non-être relatif qu'il est actuellement, nommons-le puissance. Voilà le devenir rattaché à l'être. Il n'est pas l'être à l'état parfait : il n'est pas non plus le néant, et partant, il est déjà de l'acte, de la perfection; mais la perfection, l'acte relatifs d'un être en train de s'actualiser pleinement : c'est l'acte de l'être im-

parfait comme tel, c'est l'acte de l'être en puissance en tant qu'il est en puissance. Voilà ce que l'intelligence spontanée voit tout de suite, sans se l'analyser, et ce sur quoi elle fonde le principe de la relation de tout imparfait, en train de s'actualiser, à l'être parfait qui est son terme.

La déduction en effectuera la preuve. L'être objet naturel de l'intelligence est signifié à celle-ci, comme subsistant, *ens*, τὸ ὄν; sans cela il ne serait pas l'Être complet, total, parfait. Or il doit l'être, puisque sa signification est de totaliser, dans une unité conceptuelle absolue, toutes les déterminations positives du réel, existant ou possible[1]. Mais par cela même que l'affirmation humaine le reconnaît tel, subsistant, parfait, elle nie de lui toute détermination qui le restreindrait, toute imperfection. Car les deux notions de perfection et d'imperfection sont corrélatives. L'être dégage ainsi, devant l'esprit, deux notions, deux explications de lui-même, toutes prêtes à rattacher à sa signification foncière toutes les données de même coupe que l'esprit, travaillant sur les objets issus de l'intuition sensible, amènera à bonne portée. Or telles sont, nous l'avons montré, les données de puissance et d'acte, dans lesquelles s'est formulée l'analyse du devenir, cette donnée concrète suprême du sens commun positif. C'en est donc fait. Le regard intellectuel va des notions issues de la déduction *a priori* aux notions déterminées *a posteriori*. La correspondance éclate. La soudure se fait. Puissance et acte, ces conditions du devenir, sont désormais des concepts incorporés à l'être comme tel, puisqu'ils s'en

1. Cf. p. 13.

déduisent génétiquement. Ce sont des modes de l'être, premiers, universels, nécessaires, applicables indéfiniment à tout le réel, et dénonçant ses lignes de fond les plus profondes.

B. *Deux groupes de notions premières.* — Quelques-unes de ces applications sont immédiates, ayant pour sujet l'être lui-même, comme la reconnaissance dans l'*Être*, dans l'ὄν, du principe qui le fait être ce qu'il est, essence ou nature, et du principe qui fait qu'il est, existence; et cette division primordiale deviendra la caractéristique foncière de tous les êtres finis, appelés à étoffer l'être en tant qu'être. Tout être fini est, en effet, composé d'essence et d'existence. — D'autres supposent l'intervention de sujets notionnels amenés de l'intuition; l'idée, par exemple, de la dualité intime de tout être physique se formule finalement pour l'analyse, dans l'idée d'une *matière* à déterminer et d'un *principe déterminant* correspondant, d'une *forme*. Sous cet aspect général, ce n'est là qu'une explicitation de puissance et acte.

Par une analyse analogue à celle qui a fait jaillir de l'être, en présence du fait du devenir, les notions de puissance et acte, nous verrions sortir du spectacle de la multiplicité des phénomènes évoluant autour de certains axes comme immobiles, la notion de substance et d'accident, formulée d'abord présomptivement par l'intelligence spontanée, et nous verrions s'expliciter à sa rencontre la division première de l'être qui est par soi et de l'être qui est par celui qui est par soi, dichotomie première, nécessaire, universelle, comme celle de puissance et d'acte, expliquant non plus le devenir mais l'être actuel lui-même, terme ou source du devenir. Appliquant à la substance la division de

puissance et d'acte, nous la verrions se partager en nature ou essence, principe de détermination spécifique, et en subsistence, principe d'achèvement de l'actualité de l'essence; un pas de plus, et la subsistence conçue dans une nature intelligente, nous donnera la personne.

C. *Les principes premiers.* — Sur ces catégories suprêmes, suggérées par l'intuition, consacrées comme attenant aux racines de l'être par le désenveloppement manifeste qu'opère, devant l'esprit attentif, l'être en tant qu'être, se fondent des principes premiers, principes de substance, principe de raison suffisante, de causalité, de finalité, principes régulateurs de la tendance humaine vers le vrai et le bien, ces attributs de l'être. Par une réduction facile, et qui a été maintes fois faite, et bien faite, on montre que ces principes ne peuvent être niés, une fois les notions qu'ils mettent en jeu déclarées comme appartenances de l'être, sans violer la loi fondamentale de l'être lui-même, le principe d'identité ou de contradiction. — On va plus loin, et par une application de ces principes nécessaires à l'ensemble du donné d'intuition totalisé sous la maîtrise des catégories, on établit la rigoureuse nécessité de la supposition d'un Transcendant à l'Être lui-même, on justifie le verdict spontané du sens commun humain, proclamant l'existence de Dieu. Ainsi s'achève le rêve du départ, l'intégration à partir du donné intuitif, de l'être en tant qu'être.

Je n'insiste pas. C'est une marche que je jalonne, non pas une démonstration en règle de tous ses moments. Puissent les quelques linéaments que j'ai esquissés çà et là vous en rendre sensible la légitimité. Si ce que j'ai dit, et qui est amplement et ri-

goureusement démontré ailleurs [1], vous paraît quelque peu réel, je n'ai plus qu'à tirer la leçon qui se dégage de ces trop longs commentaires.

CONCLUSION.

Dans l'ordre de la Vérité, l'homme n'est pas créateur : c'est un honnête artisan dont la tâche est déterminée d'avance.

L'idée de la *Réalité*, de l'*Être*, s'impose à son esprit dès qu'il se met à penser : il ne peut s'y soustraire ; elle ferme son horizon ; elle s'impose à toutes ses démarches et oriente d'emblée toute son activité. La signification de son labeur tient tout entière dans cette devise : atteindre ce qui est, redire mentalement *ce qui est* ontologiquement, égaler sa pensée à l'absolu de l'être.

Or, la pensée humaine réelle, prend corps dans les données d'intuition. Le sens du travail de l'esprit ne saurait donc être autre que ceci : faire rejoindre l'absolu de l'être aux données d'intuition.

Est-ce possible ? Est-ce effectivement donné ? Comment est-ce donné ? Telles sont les trois questions parcourues.

Réponses : 1° C'est possible, dès là qu'on ne fausse pas le fait primitif de la connaissance intuitive, — qu'on ne se forge pas l'idée d'une réalité en soi étrangère par définition à la pensée, — qu'on accepte la donnée obvie de la connaissance qui est celle d'un réel en soi qui a son chez-soi en nous du fait que nous le connaissons.

1. Cf. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 69-85.

2° C'est effectivement donné, preuves : a) l'avortement de l'affirmation humaine telle qu'elle est, dans le cas où ce ne serait pas effectivement donné, b) le caractère récepteur de la perception, c) les concordances synergiques du sens commun chez tous les hommes, d) le spectacle de l'unité dynamique de l'organisme connaissant.

3° L'absolu est donné à l'affirmation humaine 1° à l'état d'absolu de fait, pratiquement indestructible, 2° à l'état d'absolu de droit, spontanément perçu, mais sans justification apodictique, dans les notions et principes du sens commun intellectuel, 3° à l'état d'absolu de droit, apodictiquement justifié dans les affirmations de la métaphysique de l'Être.

Et donc, l'affirmation humaine et la vérité accessible à l'homme qu'elle renferme, sont susceptibles d'absolu : ce qu'il fallait démontrer.

Il nous reste à faire voir que la Vérité révélée a eu ce caractère, que le dogme et ses développements y participent, que la théologie, enfin, qui utilise les affirmations humaines pour extraire des données dogmatiques la plus grande somme possible de Vérité absolue, constitue une entreprise sérieuse, pleinement réalisable, autorisée qu'elle est par les lois fondamentales de l'Esprit humain que nous venons d'esquisser.

II

LA RÉVÉLATION[1].

Il existe des vérités humaines fixes et irréformables, affirmations de fait, affirmations de droit : telle est, d'un mot, la conclusion de la première leçon de ce Cours.

Le donné révélé, source du dogme et de la théologie, participe-t-il à cet absolu? La réponse à cette question joue un rôle décisif dans la solution du problème dont nous avons entrepris l'examen, à savoir : Si la vérité révélée se maintient homogène dans le dogme et la théologie? Qui dit *homogénéité* dit permanence continue, à travers la durée et les métamorphoses d'un être, des éléments constitutifs que sa genèse lui avait originellement dévolus. Mais, pour se perpétuer ainsi, pour se propager, identique, sous des formes d'affirmations susceptibles de se modifier indéfiniment, il faut qu'une assertion ait été une première fois affirmée dans les conditions qui font les vérités absolues.

Une opinion, fort répandue aujourd'hui, refuse au Donné révélé cette absolue fixité. Ce qui est communiqué par Dieu à l'homme dans la révélation chrétienne, ce n'est pas, dit-on, une vérité toute faite comme celle d'un enseignement humain, qui serait,

1. Leçon II.

ratifié par l'Infini. Dieu a parlé; c'est là une métaphore anthropomorphique. La révélation n'est ni une dictée, ni une conversation. Qu'est-elle donc? Une expérience du Divin, individuelle, vitale, intime, issue d'un sens spécial. Le sens religieux s'éveille en nous instinctivement, sous la forme d'une émotion sensible, d'un sentiment de piété à l'endroit du Dieu qui, par cette touche, nous révèle confusément sa présence. La conscience réagit sous l'impression de ce donné vital, le seul donné originel et authentique que comporte la révélation; elle s'en saisit selon son mode ordinaire de perception et de jugement; elle exprime spontanément, comme elle le peut, avec ses conceptions usuelles, cette attitude vis-à-vis de l'autre monde qui s'est imposée à elle. Les explications, les justifications postulées par ce qui n'est dans son fond qu'une manière de vivre, constituent une sorte de traduction aléatoire, personnelle, relative, tout apocalyptique du mouvement d'âme, qui en est l'origine : c'est l'histoire du Royaume de Dieu, la Bonne nouvelle. C'est, si l'on veut, la Vérité révélée. Dieu en est l'auteur en ce sens qu'il est tout à la fois l'objet mystérieux éprouvé et la cause profonde de l'ébranlement religieux. Mais il n'est pas l'auteur de la formule primitive. Celle-ci est notre œuvre propre. Sa signification très approximative ne concerne que les phénomènes de vie qui ont orienté, d'une manière toute générale, l'âme religieuse vers le Divin. Elle ne comporte dans son expression rien d'absolu.

Cette manière d'expliquer la genèse du donné révélé, cache, sous les dehors d'un langage empreint d'une religiosité profonde, une tactique habile.

Il n'est pas difficile de s'apercevoir que cette théorie est construite parallèlement à la conception traditionnelle de la révélation et pour battre celle-ci en brèche. Or, l'habileté consiste en ceci que l'on pose l'alternative entre une conception grossière de la révélation que l'on prétend être la conception traditionnelle, et une conception, par ailleurs plausible, construite qu'elle est avec les éléments de phénomènes parfaitement réels, les phénomènes mystiques, reconnus et avoués de la théologie traditionnelle, non pas, il est vrai, comme éléments constitutifs de la révélation, mais comme des phénomènes analogues qui, d'ailleurs, peuvent accompagner la révélation proprement dite. On prétend nous rejeter d'un extrême à l'autre, alors qu'il y a un milieu, comme nous nous proposons de l'établir.

Du fait de la mise en position de cette alternative, notre plan se trouve tout tracé :

1° Nous repousserons l'idée anthropomorphique que l'on nous prête. Elle pèche par excès.

2° Nous repousserons l'idée individualiste et mystique à laquelle on veut nous acculer. Elle pèche par défaut.

3° Nous intercalerons, entre ces deux conceptions, l'idée d'une Révélation conçue comme une action divine d'*ordre social,* mettant en branle et dirigeant intérieurement la puissance d'affirmer des prophètes en regard du Réel divin, de telle manière que ses affirmations soient communicables à toute la société chrétienne.

I. — La Théorie anthropomorphique de la Révélation.

Voici d'abord quelques textes destinés à mettre en lumière la conception de la révélation attribuée à la théologie catholique par le Modernisme.

« La théologie savante, nous dit-on, retient (de la révélation) une idée extrêmement anthropomorphique, tout à fait déconcertante pour la science et la philosophie contemporaines. Comme on n'a pas généralement cessé de prendre à la lettre les premiers chapitres de la Genèse, on ne trouve pas la moindre difficulté à ce que Dieu lui-même au Paradis terrestre, dans les conversations intimes qui précédèrent la première faute, ait expliqué au premier homme et à la première femme tous les dogmes fondamentaux du christianisme[1]... » « ... J'avoue que je ne crois pas du tout aux causeries d'Eden, ni aux conversations analogues de l'Éternel avec Abraham ou avec Moïse[2].

« Concevoir la révélation, nous dit-on ailleurs, comme s'étant inévitablement fait entendre du haut des nuages, c'est se laisser illusionner par le naïf symbolisme de l'art chrétien[3]. » Un troisième texte : « Le mot *parler*, au sens propre, signifie une relation établie d'homme à homme, la manifestation d'une pensée humaine à une autre pensée humaine par l'intermédiaire de signes sonores... Dieu a parlé, dit-on, c'est une métaphore... C'est pourquoi il est vain de

1. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 193.
2. Loisy, *Simples réflexions*, etc., p. 57.
3. Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis*, c. xii, London, 1907, p. 314. Cf. *Théologisme*, — *Revue prat. d'Apol.*, 15 juillet 1907, p. 501-502.

croire qu'on explique quelque chose en assimilant la révélation à l'acte d'un professeur qui expose d'autorité à un auditoire non compétent le résultat de recherches dont cet auditoire ne saurait entendre la preuve[1] ».

Je crois que ces citations sont claires et mettent en évidence l'idée que l'on nous prête, et dont on se sert comme d'un repoussoir, pour nous rejeter à l'extrême opposé.

Si nous faisions un examen positif des modalités de la révélation chrétienne, il nous faudrait ici réserver Jésus-Christ. Le Christ, remarquait Spinoza, concevait la révélation divine en elle-même et d'une façon adéquate, — étant moins un prophète que la bouche même de Dieu, — et appropriait ses pensées, non aux opinions des Juifs, mais aux opinions et aux principes qui sont communs à tout le genre humain, en d'autres termes, aux notions universelles et vraies[2]. Mais la discussion de cet aspect de la question nous entraînerait trop loin, et puisque le débat porte sur la révélation *en général*, telle qu'elle aurait eu lieu pour le Christ lui-même, s'il n'avait été qu'un prophète, je préfère m'en tenir là; je montrerai que, même en acceptant ce minimum d'intervention divine que représente la connaissance prophétique entendue au sens paulinien de connaissance du mystère divin (I Cor., XIII, 12), ce n'est pas la notion de la révélation que maintient la théologie qui est déconcertante et naïve, mais la manière dont on l'interprète.

Puis donc que l'on s'en prend à la « théologie sa-

1. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 76.

2. Cité par Brochard, — *Revue de Métaph. et de Mor.*, mars 1908, p. 136, 137; — Cf. A. Gardeil, *La relativité des formules dogmatiques*, *Revue thom.*, mars 1904, p. 49.

vante », demandons à l'un des représentants les plus qualifiés de cette théologie, à saint Thomas d'Aquin, ce qu'il pense des conversations de l'Eden. Dans son article : *Si les anges et l'homme ont eu la foi,* saint Thomas se fait à lui-même cette objection : « L'Apôtre dit dans l'Épître aux Romains, que la foi vient de l'entendre, *fides ex auditu,* et que l'entendre est l'effet de la parole de Dieu : *auditus per verbum Dei* (*sic*). Mais cela n'a pu avoir lieu dans l'état primitif de l'ange ou de l'homme. Qui auraient-ils écouté? Il n'y avait personne. » Saint Thomas répond : « Dans l'état primitif il n'y avait pas l'entendre de la parole extérieure d'un homme, mais l'entendre de l'inspiration divine, *auditus à Deo inspirante,* en la manière que les prophètes entendaient, selon ce mot du Psaume : J'écouterai ce que dit en moi le Seigneur Dieu[1]. »

Cette réponse n'est pas isolée chez saint Thomas. Dans les *Questions disputées* par exemple, reprenant la question posée et non résolue par saint Augustin au l. VIII, c. 18 et au l. IX, c. 2 de son *de Genesi ad litteram,* il déclare que, dans l'homme primitif, il y avait deux modes de connaissance : l'un par lequel il connaissait Dieu à la manière des anges, par l'effet d'une *inspiration intérieure,* l'autre par lequel il le connaissait comme nous, en prenant son point d'appui dans les créatures[2].

Nous sommes donc ramenés par la « théologie savante », de saint Thomas du moins, à l'idée d'une connaissance prophétique se passant à l'intérieur de l'homme, et... l'épouvantail de la révélation anthropomorphisée disparaît, — comme nous avons vu dis-

1. *Summa theol.*, II^a II^æ, q. v, a. 1, ad 3.
2. *De Verit.*, q. xviii, a. 2.

paraître, dans notre précédente conférence, l'épouvantail de la chose-en-soi, *au delà* de la pensée. Nous avions pris au sérieux des jeux d'enfants, « qui s'effraient du visage qu'ils ont barbouillé », dirait Pascal. Sont-ils vraiment des enfants? On en doute pour quelques-uns d'entre eux, et l'on redoute d'être obligé d'appréhender chez eux la chose la plus odieuse peut-être que l'on puisse trouver chez des hommes religieux traitant des choses religieuses, le persiflage. N'est-ce pas le son que rend ce membre de phrase que j'ai cité : Concevoir la révélation comme s'étant inévitablement fait entendre du haut des nuages, etc. C'est à nous que l'on prête cette conception, c'est à l'Église elle-même. Et, à ce propos, je ne saurais trop stigmatiser les amusements d'un critique, qui, prenant la contradictoire de la proposition 22 du décret *Lamentabili*, présente comme l'authentique expression de la doctrine de l'Église cette facétie : *Les dogmes sont des vérités tombées du ciel*. La plaisanterie retombe sur son auteur. L'Église n'est pas responsable des termes dans lesquels les erreurs se formulent. Du temps que les hérétiques se donnaient la peine d'être théologiens, la contradictoire d'une proposition condamnée représentait une idée précise et exacte. Ce n'est pas notre faute si, en reprenant un ouvrier malhabile, nous étrennons d'une théologie sabotée.

Je ne veux pas dire cependant que saint Thomas a rejeté les récits imagés dans lesquels la révélation a enveloppé le mystère de ses manifestations, non plus que l'histoire des apparitions objectives de la Divinité, théophanies, visions imaginatives, songes, voix matérielles, « signes sonores », puisque l'on y tient,

rencontre de faits réels providentiellement amenés. Saint Thomas lisait la Bible en croyant, et savait que rien n'est impossible à Dieu. Je constate seulement qu'il ne s'inquiétait pas outre mesure de ces extériorités de la révélation, qu'il interprétait d'ailleurs ordinairement, nous le verrons tout à l'heure, en valeurs psychologiques[1], qu'elles ne lui paraissaient pas indispensables[2] et qu'il concentrait dans l'inspiration prophétique intérieure le formel de la connaissance de révélation. Seulement il ne réduisait pas cette connaissance intérieure au rôle d'une expérience mystique personnelle et non garantie, comme le font nos contradicteurs.

II. — La notion mystique de la Révélation.

Voyons donc, d'après ses partisans eux-mêmes, cette seconde opinion, l'opinion minimiste.

« La révélation, dit-on, a pour objet propre et direct les vérités simples (vivantes) dans les assertions de la foi... Leur forme native est une intuition surnaturelle et une expérience religieuse, non une considération abstraite ou une définition systématique de leur objet[3]. »

« C'est de choses, dit-on encore, qu'il y a révélation, et non de mots ou de symboles de choses. Ce qui nous est communiqué c'est une certaine expérience,

1. Cf. un très curieux exemple de cette méthode d'interprétation à propos des miracles eucharistiques, *Summa theol.*, IIIª P., q. LXXVI, a. 8.

2. Cf. *La relativité des formules dogmatiques*, dans *Rev. thom.*, t. XII, 1904, p. 51 et suiv., et l'article de M. Wehrlé, *Rev. bibl.*, 1905, p. 336.

3. *Autour d'un petit livre*, p. 200.

soit de la présence de Dieu, soit de sa Providence, soit de sa Paternité, soit du pouvoir salutaire et expiateur de Jésus-Christ sur les âmes, soit de la communion des saints, du pardon des péchés, des espérances éternelles, — expérience qui remplit et inspire l'esprit du prophète et, spontanément, se traduit et s'exprime par les catégories et les images que cet esprit met à sa disposition[1]. »

Il y a, à la source de cette manière d'entendre la révélation, spécialement la révélation chrétienne, une confusion regrettable, ou plutôt une ignorance de ce dont il s'agit.

Il est fort vrai que la révélation est ordinairement donnée à un individu, il est exact qu'elle revêt ordinairement dans cet individu, la forme d'une expérience personnelle, mélange d'émotion et de perception, dont l'objet est la réalité divine. Mais cela est commun à toute expérience religieuse y compris à celles qui constituent plutôt des aberrations que des valeurs religieuses.

Ce qui constitue formellement la connaissance prophétique de révélation, c'est sa valeur de *destination à la Société religieuse*, c'est sa portée normative garantie. Elle n'est pas tant un phénomène individuel que la manifestation d'une Providence divine *sociale*. C'est ainsi qu'elle se présente dans l'Écriture sainte, d'un bout à l'autre de l'histoire de notre révélation, et saint Paul est dans la logique de cette histoire, lorsqu'il nous livre cette notion du Charisme prophétique qui, à l'entendre, n'est donné à quelques-uns que pour *l'utilité de l'Église*.

1. *Through Scylla and Charybdis*, p. 314. Cf. *Revue prat. d'Apol.* Juillet 1907, p. 501, 537, 538, 541 note.

Permettez-moi de vous lire les passages les plus saillants de cette page d'authentique théologie. A la vérité, il ne s'agit pas absolument pour saint Paul de comparer le Charisme social de l'inspiration prophétique à l'expérience religieuse individuelle telle qu'on l'entend aujourd'hui, mais seulement à une forme très originale de cette expérience qui portait dans l'Église primitive le nom de don des langues. Sous le bénéfice de cette réserve, le parallélisme est frappant et les critiques de saint Paul atteignent, ce n'est pas douteux, la conception moderniste.

« Recherchez la charité. Désirez cependant les dons spirituels, surtout de prophétiser. Car celui qui parle en langues, ne parle pas aux hommes mais à Dieu. Personne, en effet, ne le comprend; mais, en esprit, il dit des choses mystérieuses. Or, celui qui prophétise dit aux hommes des paroles qui édifient, exhortent, consolent. Celui qui parle en langues s'édifie lui-même, mais celui qui prophétise édifie l'Église... Or, cela étant, frères, si je viens à vous parlant en langues, quel profit en retirerez-vous à moins que mon discours ne procède d'une révélation ou de la science, que ce ne soit une prophétie ou un enseignement?... Si la trompette n'émet qu'un son indistinct, qui se préparera au combat? Ainsi en est-il pour vous. Si, par le moyen de la langue, vous ne prononcez pas une parole intelligible, qui comprendra ce qui est dit?... Je remercie Dieu de ce que je parle en langues plus que vous tous. Mais, dans l'assemblée, je préfère dire cinq paroles avec mon intelligence pour en instruire d'autres, que dix mille paroles en langues[1] ».

1. I *Cor.*, XIV, 1-9 et 18, 19. *Traduction de* A. LEMONNYER, Paris, Bloud.

Appliquons ces principes à notre sujet et nous comprendons qu'il ne suffit pas, pour réaliser la notion de connaissance prophétique de révélation, de dire que ce n'est « ni la chair ni le sang qui ont révélé son objet, mais le Père qui est au ciel », car cette intervention divine peut s'être exercée, comme chez les glossolales, pour le bien individuel et le salut de celui qui en est le bénéficiaire. C'est là, toutes proportions gardées, le cas de l'illumination de foi ou de contemplation mystique.

Je ne conteste pas, qu'on le remarque bien, le caractère surnaturel de tels phénomènes : vraiment ils nous mettent en communication avec la réalité divine, vraiment ils sont d'origine divine, et par là ils se distinguent de ces états d'excitation de toute nature, jusqu'à ceux qui sont causés par la boisson ou la danse, dans lesquels certains psychologues, cités par James [1], ont vu les premiers linéaments de la religiosité. Non, le rapport réel au divin, « l'origine divine », est la caractéristique indispensable de toute activité humaine vraiment religieuse. Mais, lorsqu'il s'agit du salut et du perfectionnement individuels, les facteurs moraux sont décisifs. *In actu fidei principalitatem habet voluntas,* dit saint Thomas, ce qui, sans doute, n'exclut ni la nécessité d'une présentation intellectuelle du véritable objet de la foi, ni les motifs de crédibilité, mais marque l'importance majeure des facteurs individuels dans l'acte de foi. On sait d'ailleurs combien les théologiens sont larges pour fixer le minimum d'objet à croire explicitement exigé des simples et des infidèles. Il suffit,

1. *L'expérience religieuse,* trad. franç., p. 42.

pour ces derniers, de la connaissance d'un Dieu sauveur, *secundum modos sibi placitos* [1]. On sait, d'autre part, combien est vague, difficile à préciser, à communiquer surtout, l'expérience des mystiques : on dirait que c'est moins un objet vu, qu'un état inexprimable. De cet état ils vivent, et c'est l'essentiel; comme c'est l'essentiel aussi pour les ignorants d'être orientés en toute vérité vers Dieu par le concept simpliste, mais divinement autorisé, qu'ils ont du surnaturel. Peu importe que les énoncés par lesquels ils expriment ce qu'ils ressentent n'aient pas de valeur en droit pour les autres, puisqu'il ne s'agit que de s'en servir pour leur usage personnel, pour motiver leur obéissance à la parole de Dieu, tout au plus, pour qu'ils puissent, au besoin, grâce à ces notes, réitérer leurs actes religieux antérieurs, et communier ainsi d'une manière suivie au Dieu sauveur.

Mais tout change, si la manifestation de l'Esprit est conçue comme donnée en vue de l'utilité générale. Et d'abord, l'émotion religieuse personnelle n'est plus aussi indispensable que dans le premier cas. Sans doute, — le prophète étant normalement le premier croyant de sa révélation, comme aussi le premier à ressentir les formations divines qui le travaillent et le constituent à l'état d'organe de l'Esprit divin, — l'émotion religieuse, la surexcitation intense de tout l'être, jouent un rôle dans la connaissance prophétique, — et, de fait, l'histoire la mentionne comme l'accompagnement de la plupart des prophéties. Mais ici ce rôle n'est plus premier. L'é-

1. *Summa theol.*, IIª IIªᵉ, q. II, a. 7, ad 3ᵐ.

motion donne l'accent, et l'accent religieux est précieux pour activer la communication, mais l'accent sur quoi? Tout est là.

Si, en effet, l'utilité générale est le but de la manifestation de l'Esprit, il devient absolument nécessaire que celle-ci nous communique un objet valable pour tous; exprimé donc avec assez de netteté pour servir de rendez-vous à tous ceux qui cherchent le divin qui a tant fait que de se révéler, pour servir de phare d'orientation vraie et commune. « Si la trompette n'émet qu'un son indistinct, qui se préparera au combat? » Manque de cette valeur fixe et suffisamment nette de l'objet de la connaissance prophétique, nous n'aurons jamais de participation socialisée à la lumière même que Dieu a répandue dans l'esprit de son prophète, nous aurons une contagion fondée sur les nerfs, sur des imaginations, des ébranlements quelconques de la sensibilité, nous aurons quelqu'un de ces phénomènes de propagation qui relèvent de la psychologie des foules, et dont la métamorphose semble la loi, et nous arriverons à ces résultats extravagants, à ces étranges exercices de glossolales, que l'on constate par exemple chez certaines sectes religieuses de nègres, — ceci soit dit pour ne pas offenser les blancs.

Ces remarques nous conduisent tout droit à cette conclusion que ce qui assurera cette communicabilité qui fait de la connaissance prophétique une norme sociale, c'est une valeur constante et fixe d'affirmation intellectuelle.

Je sais que l'on pose la question préalable. Toute notre connaissance est symbolique, dit-on, elle ne

se prête pas à de telles immobilisations. C'est dans la prévision de cette objection, que dans notre première leçon, nous avons nous-même posé la question préalable en établissant l'incontestable valeur d'absolu, sous des conditions que nous avons précisées, de certaines affirmations humaines. Je ne puis que répéter ce que j'ai développé alors. Certains énoncés, très simples, accessibles à tous, comportent un genre de vérité qui crée un lien stable entre tous les hommes. Ce sont les affirmations de sens commun. Quelle que soit la valeur relative des termes employés, leur sens est définitif. Un fait, normalement et universellement perçu par le sens commun, a droit à être indéfiniment réaffirmé comme existence de fait. Une notion, un principe, une inférence de sens commun ont droit à être affirmés comme absolus, toutes les fois qu'ils visent des objets, qu'une analyse philosophique rigoureuse a reconnus concerner l'être en tant qu'être, ses appartenances, ses catégories. Il y a de l'immobile, de l'acquis dans quelques-unes de nos affirmations, même des plus simples [1].

Dès lors, notre pouvoir d'affirmer n'est-il pas, pour une révélation divine destinée à la société, un point d'appui tout indiqué? L'expérience religieuse, par l'élément d'émotion individuelle qui prédomine en elle, ne pouvait être qu'une cause perpétuelle d'équivoques, ou même de dissentiments pour une société d'hommes. Mais, que l'action révélatrice de Dieu se fasse jour dans la faculté affirmatrice de l'homme, voilà l'humanité en possession d'une vérité déterminée, indéfiniment transmissible. Ce qui est immé-

1. Cf. p. 20-40.

diatement actionné dans la révélation, ce n'est donc pas le cœur du prophète, c'est son intelligence capable d'absolu. Si je ne craignais d'émettre une proposition malsonnante pour certaines oreilles pieuses, je dirais que, somme toute, la foi et la religion d'un prophète m'importent peu, pourvu qu'il ait été, entre les mains de Dieu, un bon instrument d'affirmation. Quand il s'agit de transmettre à toute l'humanité ce que Dieu pense, et veut que l'on pense de Lui-même, l'homme ne compte pas plus que la plume dont je me sers pour écrire : se préoccuper de ses expériences personnelles, ce serait, suivant l'énergique expression d'un Père, *inquirere de calamo!* Je ne m'inquiète pas des répugnances intimes d'un Balaam aux ordres divins dès lors que je le vois contraint de s'écrier en présence du peuple élu : *quam pulchra tabernacula tua Jacob et tentoria tua Israël!*

Vous comprenez bien, Messieurs, que le véritable objet de notre dissentiment avec les modernistes est au fond ceci : est-ce notre phénoménisme immanent et vital qui *cause* et *règle* toute l'activité religieuse, à partir de sa manifestation fondamentale, à savoir la révélation, ou bien est-ce Dieu? Les positivistes parfois athées à qui l'on emprunte la théorie de l'expérience religieuse ne se préoccupent guère de la réalité de l'intervention divine : ils veulent tout simplement faire rentrer dans le rang une manifestation psychologique d'importance et l'expliquer par des facteurs naturels. Lisez le chapitre sur le Sentiment religieux de Théodule Ribot [1]. Ils laissent sans doute

1. Th. Ribot, *Psychol. des sentiments*, II, c. IX.

la liberté de superposer à leurs théories, une vague idée du Divin, mais c'est à la condition qu'elle se pliera aux exigences du phénoménisme, telles qu'ils les ont décrétées.

Les suive qui voudra ! Nous autres catholiques avertis, nous n'aurons pas la naïveté de nous contenter de ce minimisme imposé au Divin sur un terrain qui est le sien, au nom de théories conçues en opposition avec l'idée de Dieu à laquelle nous croyons. Franchement pouvons-nous accepter un Dieu qui ne serait autre chose que le centre du jaillissement continu des phénomènes [1] ? Dieu est et demeure pour nous la cause suprême qui, par sa Providence, ramène sans cesse vers Lui toute sa création. Dès lors, il est naturel qu'Il regarde d'abord aux grands ensembles, plus rapprochés de ses vues universelles que les individus. Dans l'ordre des fins religieuses, en particulier, il est naturel et indiqué, que le Dieu de l'humanité s'adresse directement à la société humaine comme telle, qu'Il intervienne dans sa conduite par des moyens sociaux. La révélation, charisme social, passe avant la foi personnelle et l'émotion mystique : elle les conditionne et les règle, comme fait tout facteur d'ordre général vis-à-vis des individus qui dépendent de son action. C'est pourquoi, ainsi que nous l'avons dit, ce n'est pas sur la plateforme étroite de l'expérience intime et personnelle du prophète que Dieu s'appuie pour nous révéler ce qu'Il est, mais sur sa faculté d'émettre des affirmations absolues, transmissibles, régulatrices des autres esprits. Si Dieu est ce que nous avons dit, quelle absurdité y a-t-il à cela?

1. BERGSON, *L'Evol. créatrice*, p. 270.

Il est donc très possible d'échapper à l'alternative dans laquelle on prétendait nous renfermer. Choisissez, nous disait-on, entre la notion authropomorphique et grossière de la révélation, qui est celle de la Théologie savante, et la notion, à la fois plus digne du Divin et plus psychologique, de l'Expérience religieuse. Nous ne voulons ni de l'une ni de l'autre. Nous ne voulons pas de la première, parce que nous ne pensons pas que les vérités révélées soient tombées du ciel comme des aérolithes. — Nous ne voulons pas de la seconde alternative, parce qu'elle constitue une formidable *ignoratio elenchi*. La révélation chrétienne ne s'est jamais donnée pour une grâce personnelle : elle est un don divin de caractère *social*, caractère bien digne de la Cause universelle qui régit, par des dispositions d'ensemble, les mouvements d'ensemble qui sont l'immédiat objet de sa Providence.

C'est d'après cette idée de la révélation conçue comme une intervention divine de caractère *social*, qu'après nous être débarrassés des pseudo-conceptions extrêmes, nous allons essayer d'étudier la structure réelle de la connaissance de révélation.

III. — La Doctrine catholique de la Révélation et son explication thomiste.

Un fait incontestable, c'est que la connaissance prophétique n'a rien d'une vision faciale; le Voyant n'a pas la vue de Dieu, comme nous avons la vue intellectuelle d'un principe qui, une fois compris, livre toutes ses conséquences et explique lui-même

toutes ses virtualités. Ce qui frappe, au contraire, c'est le caractère de produit humain qu'affecte le donné révélé chrétien. On y sent, partout, semble-t-il, la contingence, la pauvreté; les tâtonnements parfois; toujours la relativité des conceptions humaines. *Utuntur similitudinibus in quibus conversati sunt*, disait déjà saint Jérôme dans son commentaire d'Amos. L'appareil intellectuel d'un berger comme Amos, d'un péager comme Matthieu ne craquerait-il pas en mille pièces s'il lui fallait rendre des instantanés pris sur la réalité divine elle-même? Il est donc clair que l'horizon mental du prophète n'est pas changé par la connaissance prophétique, que c'est dans des images et des concepts semblables en tout aux nôtres, qu'il connaît la vérité que Dieu lui révèle. Mais alors, d'où peut donc venir à l'affirmation prophétique sa valeur garantie de signification vis-à-vis des réalités divines?

La valeur d'une affirmation dépend de deux conditions qui se complètent réciproquement, l'une objective, l'autre subjective. Pour qu'une affirmation déterminée soit valable, il faut d'abord que les termes qui constituent la matière de l'affirmation soient aptes à représenter ce dont il s'agit. Le « doux parler » du pays provençal rend adéquatement le type de Mireille : ne lui demandez pas de reproduire les objets, bien réels pourtant eux aussi, dont s'occupe Aristote dans son *Organon!* Il faut ensuite que celui qui affirme ait saisi cette aptitude de tels ou tels termes mentaux à rendre la réalité qui pose devant lui, et que, l'ayant ainsi saisie, se rendant compte, et de ce qu'il s'agit d'exprimer, et des moyens aptes à l'exprimer, il émette en connaissance parfaite de cause, un

jugement ferme, qui fixe définitivement l'affirmation et achève sa valeur[1].

Comment ces deux conditions sont-elles assurées à l'affirmation du prophète? Ce n'est pas, nous le savons, par une faculté qui lui serait naturellement départie. C'est par une intervention divine. Mais comment se produit cette intervention?

Pour comprendre ce que je vais dire, et qui est la doctrine même de saint Thomas, il faut bien se pénétrer de ce qu'est Dieu dans l'Univers, et spécialement dans l'homme. *In ipso vivimus, movemur et sumus.* Intériorité et présence immédiate et active de Dieu jusqu'aux dernières radicelles de l'être, et de notre être, enveloppant la totalité de l'être et toutes ses différenciations, *profundens totum ens et omnes differentias entis,* voilà Dieu! Du point de vue de cette intimité prégnante, la cassure, si nette pour nous, de l'objet et du sujet, et, par suite, la distinction si irréductible des causes et actions objectives et subjectives, n'ont plus rien de contraignant, si on les applique à l'agir divin. Écoutez le psalmiste :

Où irais-je loin de ton esprit
    Et où fuirais-je loin de ta face?
Si je monte aux cieux, tu y es;
    Si je me couche au séjour des morts, t'y voilà!
Si je prends les ailes de l'aurore
    Et que j'aille habiter à l'extrémité de la mer,
Là aussi ta main me conduira
    Et ta droite me saisira[2].

1. Voir sur ces deux conditions de l'affirmation *acceptionem sive repræsentationem rerum, et judicium de rebus repræsentatis*, l'article 2 de la q. CLXXIII de la *Somme théologique*, IIa IIae, de saint Thomas. L'expérience universelle, spécialement celle des orateurs et des écrivains, appuie cette psychologie.
2. Ps. CXXXIX, 7-10.

D'un mot, rien ne saurait se soustraire à l'immanence du Dieu transcendant[1].

De ce point de vue qui est le seul vrai, le seul adéquat, il ne paraîtra pas plus difficile que Dieu agisse sur l'homme du côté objectif que du côté subjectif. N'occupe-t-il pas également les deux issues? Ces distinctions n'ont pas de portée pour Celui qui, présent à la racine profonde des choses, en fait sourdre constamment tout l'être, toutes ses différenciations, tous ses états.

Soit donc un esprit humain aux prises avec ce Dieu intime à tous les esprits, mais qui, à cet instant même, veut faire surgir et s'expliciter dans son affirmation, une vérité concernant le Mystère divin, pour qu'elle demeure à perpétuité l'aliment religieux et la règle de croyance de tous ceux qui voudront efficacement s'orienter vers la vie divine.

Et d'abord, du côté des présentations objectives, quelle difficulté à ce que l'influence divine se traduise par un apport nouveau d'images ou d'idées, auxquelles le prophète n'avait pas jusque-là songé? Est-ce que cela ne se fait pas tous les jours, à tous les instants, entre hommes? Un maître humain enseigne. Qu'est-ce qui se propage à travers l'atmosphère? Sa pensée, n'est-ce pas? Mais sous quelles espèces? Sous la forme d'un ébranlement de l'air qui n'a rien de commun avec la pensée, et qui cependant, au terme d'une évolution mystérieuse achevée dans l'intime de la conscience (une des sept énigmes de

1. Voir sur ce sujet la question *De l'Existence de Dieu dans les choses*; *Summa theol.*, Iª P., q. VIII, spécialement l'article 1er, avec les explications de Cajetan.

Dubois-Reymond), y dépose images et idées nouvelles. L'homme peut faire cela, et Dieu, la cause universelle et intime de tout, ne le pourrait pas! Cette prétention ne soutient pas l'examen. — Il va de soi que ces images, ces idées épouseront les modalités coutumières de nos images et idées humaines. Je ne conçois pas leur entrée en nous, est-il besoin de le répéter, sous la forme grossière d'une émission d'images se propageant d'un endroit où serait Dieu (qui est partout) jusqu'à mon œil ou mon oreille; mais comme une éclosion, au sein de notre psychologie, sous la pression de la cause divine, d'un phénomène à forme d'autant plus sûrement humaine qu'il est émis selon le mode de genèse des connaissances humaines [1].

Si Dieu peut faire surgir des images nouvelles, à plus forte raison peut-il changer les combinaisons des images anciennes et habituelles de manière à leur faire exprimer ce qu'il veut signifier à son prophète. Ce que nous faisons de nous-mêmes, même en dormant, je dis bien, *en dormant*, Dieu qui toujours veille au plus profond de nous ne le fera-t-il pas? Nous varions à volonté nos combinaisons mentales, nous mettons sans cesse en révolution notre provision de concepts et d'images pour leur faire rendre par des agencements ingénieux jusqu'aux plus subtils détours de notre pensée, et Dieu, la source profonde et intime de tout notre mouvement, serait impuissant à réaliser ses intentions de salut social de l'humanité parce qu'il n'en pourrait faire autant? Cela ne tient pas debout.

1. Cf. *La relativité des formules dogmatiques*, dans *Revue thom.*, mars 1904, p. 51.

Mais cette immanence ne plaît pas à nos farouches fauteurs d'immanence, parce qu'elle n'est pas assez respectueuse de leur individualisme. Dieu est un Premier Moral, disent-ils : ce n'est pas une cause physique, un arbre de couche ou un balancier de machine. Comme si ces différenciations d'agent moral ou physique s'appliquaient à Dieu comme à nous ! Certes, Dieu est l'Idéal moral par excellence, et l'analogie de la perfection morale est une des meilleures que nous puissions utiliser pour le nommer puisqu'elle nous conduit à sa sainteté absolue et substantielle ; mais, précisément, ce primat de la perfection morale, ne demande-t-il pas que, lorsque notre Dieu voudra promouvoir sa religion dans l'humanité, il n'y ait ni physique, ni psychologie qui puisse rendre inefficace sa sainte volonté. De ce point de vue de la primauté de la moralité religieuse, Dieu a le droit de pourvoir à ce que sa révélation se fasse jour dans l'esprit et dans l'affirmation de son prophète. Si donc toute affirmation est l'affirmation de quelque chose, — toutes les fois que Dieu ne rencontrera pas dans l'état actuel de l'esprit du prophète la conjonction d'idées nécessaire pour fournir la matière de l'affirmation qu'il attend de lui, — il faut qu'il agisse efficacement sur les ressorts secrets de sa psychologie pour l'y faire affleurer et comme éclore. Voilà tout ce que nous voulons dire. Si, dans le cas donné, il y a pression sur l'expérience religieuse individualiste et libertiste telle qu'on la forge, je n'y puis rien. On me concédera, en tout cas, j'espère, qu'il n'y a pas trace, dans cette manière d'entendre la présentation objective nécessaire à la connaissance prophétique, de vérité « tombée du ciel ».

Passons aux influences divines subjectives. Un objet de connaissance, en effet, ne fait pas une affirmation, pas plus qu'un tableau ne fait un jugement esthétique. Nous possédons à l'état habituel une foule d'images et de notions sur lesquelles nous ne portons aucun jugement. Il est des esprits qui renoncent à dépasser ce stade de la connaissance, pour qui connaître se réduit à sympathiser avec le défilé sans cesse renaissant de nos images. Ces artistes sont-ils vraiment encore des esprits dans toute la force du terme? Ce qui importe à un esprit, vraiment humain, surtout lorsqu'il s'agit de la question religieuse, si sérieuse, si grave, c'est de savoir *ce qu'il en est*, c'est le jugement, l'affirmation qui décidera de notre Tout. Rappelons-nous le mot de saint Paul : « Je préfère dire cinq paroles avec mon intelligence pour instruire les autres que mille paroles en langues ». C'est bien aussi notre avis, n'est-ce pas?

Puis donc que Dieu fait tant que de révéler à la Société humaine, par l'intermédiaire de ces intelligences-causes que sont les prophètes, ce qu'il nous importe tant de savoir, ce n'est pas assez qu'il les suggestionne en amenant à l'aboutissant de leur esprit des combinaisons d'images capables de servir d'expression à l'énoncé de réalités divines, — il doit assurer la droite intelligence de ces signes et procurer la justesse du jugement prophétique qui prononcera, grâce à eux, sur les réalités divines. C'est dire que ce qui constitue, en définitive, l'inspiration prophétique c'est une pression divine exercée intérieurement par Dieu sur le jugement d'un homme, pour qu'il prononce par *Oui* ou par *Non* sur la réalité divine. Alors seulement la transmission de ce que

Dieu sait est assurée. D'une part, le prophète est en possession d'expressions mentales, analogiquement représentatives de l'objet de la science divine; d'autre part, sa faculté de juger est sous l'emprise toute-puissante du Saint-Esprit qui en fixe les déterminations; en sorte que ce qu'il affirme — encore qu'il l'exprime par des expressions humaines et l'affirme par un jugement humain — est couvert par l'autorité de Dieu même.

*
* *

N'y a-t-il pas, cependant, dans cette idée d'une pression sur un jugement, une anomalie, disons plus, une contradiction? Le jugement n'est-il pas l'indépendance même vis-à-vis de toute pression qui viendrait d'autre chose que de son objet? Peut-on me faire dire mentalement que cela est ou n'est pas, quand je vois le contraire, ou quand je ne vois rien? Or, ce dernier cas semble bien celui du prophète. Dieu le pourvoit de représentations du divin, puis il l'incline à adhérer et à affirmer. Est-ce encore là un jugement? N'est-ce pas là plutôt le placage d'un théorème, auquel manque et manquera toujours le critère qui en ferait un acte vital et vraiment humain?

Il est clair que si nous devions aboutir à cette notion mécanique et nullement psychologique de la connaissance prophétique, ce n'était pas la peine de tant tarder à le dire. Mais cette idée n'est pas la nôtre. Dieu n'incline pas l'esprit de l'homme à prononcer des jugements comme on infléchit un bâton. Le seul motif d'ébranlement du jugement humain,

c'est l'évidence que les choses sont ou ne sont pas ainsi. Lorsqu'une réalité est atteinte par l'esprit dans ce qu'elle est, il y a, tout autour de l'expression mentale par laquelle elle nous est représentée, comme une lumière qui ne nous permet pas d'hésiter sur le jugement que nous devons prononcer. Ce critère, que de nombreuses écoles de philosophes nomment lumière intellectuelle, à cause de la ressemblance analogique qu'ont ses effets avec ceux de la lumière naturelle, possède la propriété d'être indépendant, tant des multiples objets auxquels il peut s'appliquer indifféremment, que de la faculté de juger, qu'il éclaire et fixe sur ce qu'elle a à faire. Il maîtrise les esprits sans les violenter. Quoi de plus ami du regard que la lumière! On se rend à ses verdicts en toute spontanéité et joie; on juge et on affirme, lorsqu'elle révèle les objets, sans éprouver l'impression d'une intrusion étrangère et violente. Et cependant lorsqu'elle est franche, lorsque l'objet est à bonne portée, impossible de lui résister : on est sûr et certain; on affirme alors avec cet absolu qui ne connaît pas de réticence. Telle l'affirmation des premiers principes ou de ces faits de sens commun qui n'ont jamais reçu de démenti.

Toute-puissance, donc, et, cependant, absence de violence capable de blesser une action vitale comme est celle du jugement, voilà dans notre vie intellectuelle courante la caractéristique de l'influence de la lumière intellectuelle. Nous touchons à la solution.

Pourquoi l'agir divin ne prendrait-il pas cette voie, et ne se servirait-il pas pour déterminer le jugement affirmatif de l'homme appelé à la connaissance prophétique de ce facteur de vérité, à la fois

décisif et ami des droits de l'esprit humain, qui s'appelle la lumière intellectuelle? Dieu, nous l'avons dit, soutient tout l'être et toutes les différenciations de l'être. Celle-ci lui échapperait-elle? Avant d'être l'inspirateur du prophète, ne le concevons-nous pas, notre Dieu, dans une éternelle clarté, comme le Voyant de sa propre substance, comme l'Affirmant, dans une lumière spéciale à Lui, infinie comme Lui, de l'Être qui est Lui? *Je suis Celui qui suis,* cette vérité sublime, où donc en a-t-il vu la vérité? Disons donc que Dieu est lumière, comme il est être, comme il est esprit. Disons plus, il est la lumière de notre propre lumière intellectuelle : *lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* C'est déjà par un rayon issu de cette source, la lumière de l'évidence, que notre nature elle-même est capable d'affirmations vraies sur le réel. Dès lors, n'est-il pas dans l'ordre que le rayon puisse recevoir de sa source des renforcements de puissance évidentielle? — que la lumière dans laquelle Dieu se voit lui-même puisse surélever notre propre lumière intellectuelle, sans que la nature de l'esprit humain soit modifiée, sans que le jeu de son fonctionnement soit troublé? De même, donc, que l'intelligence naturelle, sous l'éclair de l'évidence, voit s'enlever sur le fond des images l'idée ou la liaison nécessaire d'idées dont elle affirme aussitôt la réalité objective, de même l'intelligence naturelle, sous l'éclair de la lumière prophétique[1], verra s'enlever sur le fond d'images ou d'idées, providentiellement quoique naturellement acquises, ou que Dieu a

1. *Formale in cognitione prophetica est lumen divinum. Summa theol.*, IIª IIæ, q. CLXXI, a. 3, ad 3um.

combinées en elle en vue du réel qu'il entend révéler, une vérité expressive du réel divin. C'est par un chemin de lumière, que le divin objet pénètre et, à la lettre, se fait jour dans l'esprit du prophète [1].

Sans doute, tout aux alentours du point éclairé, c'est l'ombre totale. Mais dans la zone de lumière, c'est l'évidence, non pas sans doute cette évidence intellectuelle qui fait voir les raisons d'être intrinsèques de la réalité, mais une évidence analogue à nos évidences de fait les plus effectives. Il y a deux choses, en effet, dont le prophète, à qui Dieu révèle, ne peut douter : que la réalité est bien ce que dénonce la signification des signes mentaux qui l'expriment; et que la lumière dans laquelle il la voit n'est pas sa lumière naturelle, qu'il n'est pour rien dans cette double vue qui lui est conférée, qu'elle est un don gratuit qui lui est concédé par le Père des lumières, *descendens a Patre luminum* [2].

Et ce n'est pas là une estimation probable, fruit de la tension psychologique religieuse où il se trouve, suggérée par la conscience qu'il a de n'être pour rien dans la combinaison mystérieuse d'images qui a surgi à l'horizon de son champ visuel, c'est une conviction sans mélange opérée par la lumière divine elle-même, qui, sans se manifester dans sa source, s'impose à lui comme un rayonnement émané du Soleil des esprits.

Il est sans doute difficile de se représenter cette surélévation divine de notre lumière intellectuelle

1. Cf. Sur toute cette description du formel de la prophétie, *Summa theol.* IIª IIæ, q. CLXXI, sq.
2. Jac., I, 17.

humaine. L'analogie de la lumière créée est déficiente : lorsqu'une lumière plus intense renforce l'éclat d'un flambeau, il y a fusion, mélange, il n'y a pas, semble-t-il, surélévation. Pour se donner une représentation approchée de ce qui se passe, c'est dans d'autres ordres de choses qu'il faut chercher une analogie. La meilleure est celle de l'instrument. Ces cordes, ces lames de métal, rendent un son au moindre attouchement : ce son peut être de soi franc, plein, s'harmonisant avec l'oreille qui jouit de sa belle qualité : c'est le pendant de notre lumière naturelle : survienne un artiste, et tout aussitôt la sonorité simple et fruste de l'instrument s'élève à des effets d'harmonie musicale, qu'elle ne se connaissait pas, elle déverse des trésors de sensation qui, au delà de l'ouïe, vont atteindre en nous des réceptivités non soupçonnées et provoquent des réactions affirmatives d'une réalité supérieure. Ce n'est que du son, dites-vous. Soit! mais tout à l'heure ce n'était que le résonnement d'un métal grossier : maintenant c'est le son d'une âme, d'un génie qui ouvre devant ma conscience des plans d'harmonies supérieures, et pourtant bien réalisées, que les vulgaires sonorités du métal ne me laissaient pas entrevoir. Tel est le pouvoir de la motion instrumentale. Achevons, et disons que Dieu, ce souverain Esprit, joue de notre lumière intellectuelle comme l'artiste de son instrument : sous la pression de sa lumière, les richesses évidentielles de notre lumière intellectuelle sont portées à l'infini. Ce n'est plus le triste flambeau qui fait surgir du sein de notre nuit les réalités grises, atones, des vérités de fait, dont un voile éternel nous dérobe le pourquoi profond; les réels évi-

dés, flasques, qui correspondent à nos idées abstraites; les morcelages étriqués de nos principes premiers, où le Réel, si précieux qu'il soit pour nous, semble distribué d'une main si avare. C'est l'aurore d'une terre et d'un ciel nouveau. C'est Dieu lui-même, qui transparaît sous le regard du prophète dans ces pauvres images éclairées par notre lumière intellectuelle devenue l'instrument de la lumière divine, et rendue capable, tout à coup, d'une puissance d'évocation que l'esprit humain ne lui connaissait pas.

*
* *

Aux prises avec cette révélation, devant laquelle Dieu tient son intelligence en arrêt, de laquelle il ne lui permet pas de se détourner, car il y va de la réussite des intentions majeures de notre Dieu sur le salut de l'humanité, que fera le prophète?

Tout d'abord il affirmera ce qu'il voit. Il ne saurait faire autrement, puisque son objet est dans une lumière évidentielle irrésistible, et que c'est notre loi de déclarer réel ce qui se manifeste à nous dans de telles évidences. Cette conviction mentale, il se l'affirmera, intérieurement d'abord, selon les lois humaines de notre esprit, qui s'exprime les choses, même les faits simples, sous forme d'énoncés; et il se formera ainsi, en lui, sous la pression de la lumière, en vue des objets, des assertions mentales qui seront comme un discours suivi portant sur le réel divin. Aucune violence n'apparaît dans les actes intellectuels qui réalisent cette transcription : elle s'opère tout entière par l'efficace de la lumière intellectuelle. Tout au plus

les théologiens attentifs à toutes les modalités du dynamisme intellectuel qu'ils décrivent, demanderont-ils, corrélativement à l'action objective de la lumière divine, une surélévation subjective, proportionnelle, de la force intellectuelle, qui mette et maintienne celle-ci au niveau des clartés divines et lui donne de prononcer ses jugements, selon leur mode accoutumé, sans se laisser troubler par la surabondance anormale de la lumière. Ainsi donc, premièrement, jugement ferme, ayant la valeur du jugement de Dieu même sur la réalité divine.

Est-ce tout? Non pas! — S'il ne s'agissait que d'une grâce d'illumination personnelle, nous pourrions en rester là. Mais, nous l'avons établi longuement, la connaissance prophétique de révélation est un charisme *social*. Il faut que les renseignements sur le divin dont bénéficie le prophète deviennent une norme pour l'humanité que Dieu entend instruire et édifier par cette voie. Pour que la révélation soit effectivement ce que Dieu veut qu'elle soit, il faut donc que le prophète exprime au dehors ce que dans son intérieur il juge Vérité révélée par Dieu, et cela d'une manière telle qu'elle puisse être transmise aux autres hommes, et devenir indéfiniment entre les hommes un objet d'échanges sociaux. — Autrement, l'intention salutaire du Dieu tout-puissant serait frustrée et toute la doctrine que nous avons jusqu'ici si laborieusement mise en évidence, n'aurait plus sa raison d'être.

Mais, s'il en est ainsi, le Charisme de la révélation doit couvrir la *formulation* elle-même des vérités révélées, dans le langage dont se sert le prophète, parlé ou écrit. Je n'ignore pas les résistances que cette conséquence, pourtant inéluctable, du caractère

social de la révélation, soulève chez nombre d'esprits contemporains. Après tant de détours savants pour spiritualiser et traduire psychologiquement la connaissance prophétique, n'est-ce pas un retour pur et simple à cette conception de la dictée, de la leçon dont le mot à mot est imposé, que nous avions feint d'écarter?

Peut-être certaine théologie de manuels, forcément élémentaire, n'est-elle pas à l'abri de ce reproche? En se proposant de garantir l'irréformabilité de la proposition du donné révélé qu'exige la notion de Dépôt, on ne se préoccupe pas toujours assez des voies psychologiques par lesquelles cette irréformabilité est assurée, et l'on donne l'impression d'un placage de formules dans l'esprit, ce qui n'est cependant, en aucune façon, la traduction des réalités.

Pour saisir sur le fait comment le prophète peut passer du jugement mental qu'il s'est formé dans la lumière divine à la formulation extérieure de ce jugement sous le couvert de la garantie divine, sans qu'il soit fait violence aux lois de sa psychologie, posons d'abord qu'il est naturel à l'homme, rempli de la conviction d'une vérité, de l'exprimer à ses semblables. De même que les concepts sont faits pour exprimer les réalités, les mots, entendus dans leur acception usuelle, sont faits pour traduire au dehors nos conceptions. Il y a là une suite toute naturelle, à laquelle suffit la spontanéité de l'esprit, agissant sous l'empire de la volonté, également spontanée, qui nous porte à formuler extérieurement ce que nous jugeons être la vérité.

Une fois la vérité révélée conçue dans la lumière divine, il n'y a donc pas de raison pour que le pro-

phète, conscient d'ailleurs de sa mission, ne cherche pas à la traduire au dehors. Que faut-il pour que cette traduction soit divinement garantie? Il suffit, semble-t-il, que ce travail de transcription s'opère sous l'irradiation continuée de cette lumière divine dans laquelle s'est opérée tout à l'heure la communication intime de la vérité révélée. De même qu'elle a dirigé le jugement du prophète dans la formation de ses énoncés mentaux, cette lumière dirige maintenant le même jugement dans le choix des expressions verbales ou littéraires qui conviennent pour traduire ce qu'il a conçu et affirmé. Il y a continuité, sous l'empire régulateur de la lumière divine, entre les efforts de l'esprit pour saisir et s'assimiler ce que Dieu révèle, et pour le traduire en énoncés. La garantie spécifique du passage infaillible de l'énoncé mental à la formule verbale réside tout entière dans l'évidence surnaturelle communiquée par Dieu. Rien n'est violent, tout est un, simple, harmonisé dans cette psychologie du prophétisme, qu'un seul mot résume : l'empire sur l'esprit humain de la lumière dans laquelle Dieu vit et se voit.

Évidemment, tout autour de cet axe essentiel de la connaissance de Révélation, nous retrouvons l'action divine en éveil. Sans doute, comme nous le disions, il est naturel au prophète comme à tout homme de communiquer sa pensée; mais ici, Dieu ne saurait se contenter de cette bonne volonté, fragile comme tout ce qui est humain. Il faut que ses intentions sociales soient réalisées. Il pourvoira donc efficacement à ce que le prophète veuille effectivement traduire au dehors la vérité révélée. — Sans doute encore, la lumière opère par elle-même, mais il faut

que l'esprit juge sous son empire : Dieu bloquera, pour ainsi parler, l'esprit de son prophète, en face des signes expressifs de la réalité divine, Il le soutiendra de son influence active jusqu'à ce que sa lumière ait produit son effet, jusqu'à ce que son voyant ait dénoncé, comme Il l'entend, ce qu'Il lui a communiqué. Mais, en tout cela, rien ne blesse le mode d'agir, qui fait de l'affirmation humaine, tant intérieure qu'extérieure, un acte spontané et vital, puisque toutes ces pressions intérieures ne tendent qu'à assurer l'influence normale de la lumière intellectuelle sur l'esprit humain, fait pour elle.

Le cas que nous venons de développer est un cas typique. Qu'il y ait des cas exceptionnels, miraculeux, le cas du ravissement par exemple, où la volonté et l'intelligence de l'homme voient leur exercice naturel suspendu, nous n'entendons pas le nier : nous reconnaissons aussi avec saint Thomas[1] dans l'inspiration prophétique, des modalités diverses, des diminutifs, des succédanés incomplets, comme l'inspiration scripturaire par exemple. Nous ne pouvons, dans cette leçon, nous arrêter à ces détails. Aussi bien il est temps de conclure.

*
* *

Nous nous étions proposé d'établir que le *Donné révélé* utilise le caractère de *vérité absolue* que nous avons revendiqué dans notre première leçon pour l'affirmation humaine.

C'était là le point de départ, jugé par nous indis-

1. *Summa theol.*, IIa IIae, q. CLXXIII, a. 4.

pensable, d'une étude de l'Homogénéité de la vérité révélée sous ses différentes formes d'affirmation.

Nous nous sommes d'abord libérés de l'alternative, dans laquelle on voulait nous enfermer, entre une notion grossière, anthropomorphique, de la révélation, et la notion minimiste, qui en fait une expérience individuelle, aboutissant à un donné révélé relatif et sans vérité fixe.

La Révélation chrétienne est une grâce intérieure sans doute, mais *sociale* et non individuelle. Ce qu'elle communique doit être, par suite, *indéfiniment transmissible,* sous sa forme originelle, à l'humanité, à laquelle l'Esprit de Dieu, *Qui locutus est per prophetas,* le donne, une fois pour toutes, par l'organe d'hommes inspirés. Et partant, l'inspiration doit tomber, non pas sur le sentiment humain, emmuré et toujours équivoque dans son expression, mais sur l'*affirmation humaine seule capable d'absolu et de fixité.*

Était-il possible de donner une explication psychologique, à la fois intelligible et cohérente de la connaissance prophétique ainsi entendue? Nous l'avons tenté avec saint Thomas pour guide.

Nous sommes partis de ces deux présuppositions :

1° Que la connaissance prophétique ne nous donne pas une vue directe du divin; qu'elle se réalise par le travail ordinaire de l'esprit humain, comportant une acquisition objective et un jugement sur ce donné.

2° Que Dieu, malgré sa transcendance, est intérieur à sa créature, qu'Il agit profondément sur toutes les modalités de l'être et de l'action, qu'il Lui est parfaitement loisible d'agir sur nos esprits aussi

bien par la voie objective que par des motions ou inspirations subjectives.

Dès lors, sans sortir de l'immanence psychologique, nous avons été amenés à concevoir dans l'homme inspiré, sous l'action divine spéciale jaillissant à la racine de son agir, d'abord une évolution psychique aboutissant à faire affleurer les images, les notions, les liaisons d'images et de notions, correspondantes (analogiquement, cela va sans dire) à l'aspect de la réalité divine que Dieu veut révéler à l'humanité; puis, mettant en relief la valeur d'expression de ces signes mentaux, la projection de la lumière divine qui renforce notre lumière naturelle; enfin, réagissant sous l'éclairement divin de l'objet mis à sa portée, soutenu par la grâce divine qui le proportionne à des clartés supérieures, l'acte d'intelligence du prophète, qui conçoit, affirme mentalement et dénonce extérieurement en termes appropriés, cela même que Dieu voulait dès le principe lui voir affirmer pour le bien de l'Humanité.

Rien n'est violent, tout a une valeur psychologique dans cette explication, qui est, cette fois, l'explication authentique de la « théologie savante ».

A l'issue de la connaissance prophétique ainsi interprétée, se rencontre un donné révélé fixe et absolu, grâce au double absolu qui a contribué à le formuler : 1° à l'absolu dont sont capables certaines affirmations humaines; 2° à l'absolu de l'action divine qui a coopéré à fournir ses matériaux, et de la lumière divine qui les a éclairés jusqu'à ce que fussent affirmés, énoncés et dénoncés les divins oracles. La vérité révélée fait donc plus que participer à l'absolu de

certaines affirmations humaines; elle y ajoute les garanties absolues de la science divine se créant une issue par l'inspiration dans le processus psychologique du prophète, jusques, et y compris, la formulation extérieure de cette vérité. Dans ces conditions, il devient possible d'aborder l'Étude de l'homogénéité substantielle de la vérité révélée sous ses différentes formes d'affirmation.

Dans notre prochaine leçon, nous en ferons une première vérification en étudiant cette première forme d'affirmation de la vérité révélée qui s'appelle *la formule dogmatique.*

III

LE DOGME [1].

Un dogme est une assertion révélée, définie par l'Église, proposée et imposée par son magistère infaillible à la foi des fidèles.

Cette notion, communément acceptée, sinon dans ces termes, du moins dans des termes équivalents, par les représentants de la doctrine catholique [2], soulève de nombreux problèmes apologétiques. De ces problèmes je n'aborderai que celui qui va droit à notre sujet : Le donné révélé et les formules définies par l'Église sont-ils substantiellement identiques?

Vous n'ignorez pas la doctrine moderniste sur ce point. Elle s'est formulée d'une manière très complète, très nette dans le dernier ouvrage du Père Tyrrell : *Entre Charybde et Scylla.* La présente leçon se réfère spécialement à la forme que les idées modernistes sur le dogme ont revêtue dans cet ouvrage [3]. Nous n'attachons d'ailleurs aucune importance à ce choix. Notre but est d'exposer brièvement un état d'esprit : la réfutation n'est qu'occasionnelle.

1. Leçon III.

2. L. de Grandmaison, *Qu'est-ce qu'un dogme? Bulletin de litt. ecclés.*, oct. 1905, p. 8; cf. *Le développement du dogme chrétien*, dans *Revue prat. d'Apol.*, 15 janvier 1908, p. 521 et suiv.

3. Spécialement c. I et XII. Aux idées de M. Tyrrell il faudrait joindre, si l'on en faisait ici l'étude critique, les idées d'A. Sabatier et de son école : M. Tyrrell suffit pour le service que nous lui demandons.

Nous ne parlerions pas de M. Tyrrell si les idées ne gagnaient toujours à être mises en relief en s'opposant à leurs contraires. C'est aussi bien la méthode perpétuelle de saint Thomas d'Aquin.

Voici, très simple, le plan de cette leçon :

1° De l'accusation de « théologisme » portée par les modernistes contre la notion catholique du dogme, et du moyen d'y échapper selon les modernistes ;

2° Réponse ordinaire des théologiens catholiques à cette accusation ;

3° Examen critique de cette réponse. Son bien-fondé et ses lacunes ;

4° Tentative pour justifier à priori cette réponse et la rendre ainsi définitive.

I. — Procès du « Théologisme ».

1. L'acte d'accusation. — Formuler en termes précis, *définir* le donné révélé, n'est-ce pas, dit-on, supposer que ce donné est un ensemble de propositions théoriques, miraculeusement révélées, destinées à être développées par une dialectique rigoureuse jusqu'à la fin des siècles ? Et, comme des propositions ne s'enchaînent rigoureusement que si l'on prête une valeur systématique aux termes, aux catégories, qu'elles contiennent, n'est-ce pas transformer la révélation et la religion en philosophie et en théologie révélées, n'est-ce pas du « théologisme » ?

Le sens chrétien et le sens des réalités historiques s'entendaient cependant pour distinguer entre la valeur *surnaturelle* des énoncés, qui est révélée, et la valeur *propre* qui échoit aux énoncés du fait du sens technique de leurs termes.

Valeur surnaturelle et valeur propre des énoncés, qu'est-ce à dire ?

La valeur surnaturelle d'un énoncé dogmatique consiste premièrement dans une équation *ineffable* avec l'ordre de la vérité surnaturelle. Cette équation est donnée dans l'expérience que nous avons du divin ; elle se retrouve dans les vues prophétiques par lesquelles cette expérience s'exprime spontanément. Elle consiste ensuite, et conséquemment, dans la valeur de ces vues pour *diriger la vie* spirituelle en l'harmonisant avec la réalité surnaturelle.

La valeur propre des termes est la valeur des idées et des jugements qui se rencontrent dans l'esprit de tel peuple, juif, grec, etc., à telle époque, en relation avec tel degré de culture, scolastique, humaniste, etc. ; c'est aussi la valeur des systèmes d'école, auxquels les termes abstraits sont empruntés, — ou encore la valeur d'idées cosmologiques périmées, etc.

Le « théologisme » confond ces deux ordres de valeurs dans un seul système, et les dogmes, ainsi interprétés, représentent cette double monstruosité, d'un oracle prophétique qui a l'exactitude d'un théorème, — d'une science, dominée par un critère non scientifique.

Dans ces derniers temps, temps mauvais pour le *Théologisme,* depuis Galilée surtout, on a cédé sur les catégories cosmologiques. — Le *terra in aeternum stat,* la descente du Christ aux enfers, son ascension au ciel, n'ont plus été interprétés avec la même rigueur cosmologique. Mais on a maintenu les catégories philosophiques, plus difficiles à contredire, ou du moins pour lesquelles la contradiction est moins choquante. En réalité, il n'y a pas à distin-

guer ! L'hybridité est identique, et les conséquences se valent.

Le « théologisme », consacrant divinement des termes scientifiques, est plein de danger tant pour la religion que pour la science ; pour la religion, qu'il fait passer de l'état d'expérience intime de Dieu, qui est son âme, à l'état de connaissance intellectualiste et savante : c'est la mort de toute inspiration ; — pour la science, qu'il domine, dans les esprits qui lui sont soumis, par les catégories consacrées, et dont il contrarie le libre progrès ; — pour les deux, par le conflit fatal et sans issue qu'engendre leur rencontre sur un même terrain.

Tel est l'acte d'accusation dirigé contre le « théologisme ». Quels sont maintenant, selon le Modernisme, les moyens d'échapper à ces désastreuses conséquences ?

2° **Le remède** serait de rendre à chacun ce qui lui appartient et d'abandonner la valeur propre des termes dogmatiques pour leur valeur collective de signification.

Valeur collective, qu'est-ce à dire ?

Voici comment l'interprète notre truchement :

Dans une définition dogmatique, comme, du reste, dans les vues prophétiques primitives, ce qui est directement signifié, c'est l'aspect *surnaturel* du monde ; c'est aussi la conduite que provoque et dirige cette manière surnaturelle de le considérer. Et cela vaut pour tous les temps.

Les termes dogmatiques ne sont que le *véhicule* de cette valeur foncière ; ils ne la représentent pas, mais l'enveloppent par des symboles. L'esprit du fi-

dèle se sert de ces expressions symboliques comme d'instruments, qui réveillent en lui le souvenir des expériences primitives et typiques de la religion.

En suivant la logique de cette conception, on devient capable de restituer la véritable intelligence des définitions de l'Église.

L'Église n'a qu'un rôle, garder le dépôt. Elle le garde, en n'admettant comme expression de la foi que les formules primitives, en s'en tenant à l'apostolicité littérale. — Elle le garde, en repoussant toutes les altérations et conceptions du donné révélé que suscite sans cesse l'intellectualisme. C'est à ce titre, purement défensif, que les termes techniques et les discours dialectiques ont leurs légitimes entrées dans la définition dogmatique. Ils forment une enveloppe protectrice pour le noyau primitif. — Elle le garde, lorsqu'elle l'interprète, en se servant pour cela d'expressions nouvelles, l'accommodant ainsi aux mentalités successives qui aspirent à son intelligence. Le laisser en l'état serait l'exposer à être incompris ou faussement saisi. Il faut un commentaire. Mais ce commentaire n'a pas de valeur comme tel. Sa valeur est celle de l'affirmation primitive, qu'il protège à sa manière.

En définitive, le rapport du dogme à la Révélation est le rapport du contenant au contenu, de l'enveloppe au noyau. Il n'y a ni continuité ni homogénéité de structure entre l'enveloppe et le noyau, mais il y a une relation, somme toute, légitime et bienfaisante. Ainsi comprise, la définition de l'Église retrouve, dans l'économie de l'histoire de la révélation, la place et le rôle que la tradition primitive lui avait dévolus et reconnus et que les prétentions de l'Intellectualisme

théologique avaient compromis : *Nihil innovetur nisi quod traditum est.*

II. — La réponse habituelle des Théologiens catholiques.

L'objection suppose que la Théologie catholique, le « Théologisme » comme on l'appelle, ignore la distinction entre la valeur collective des termes et leur valeur propre et technique; qu'elle considère les définitions dogmatiques comme essentiellement liées aux catégories philosophiques, aux systèmes scientifiques, aux notions usagères, d'une époque déterminée, d'une mentalité sociale ou d'école. Or, si l'on veut bien envisager, non pas telle opinion particulière ou telle circonstance historique isolée, mais la doctrine commune et officielle des Théologiens et surtout celle de l'Église, cette objection s'attaque à un fantôme. Le dogme théorème scientifique est le pendant de la notion de la chose en soi, conçue comme un au-delà de la pensée, par laquelle on prétend débouter l'affirmation humaine de toute valeur ontologique[1]. C'est la réplique, à peine modifiée, de la caricature de la Révélation conçue comme conversation de l'Éden, ou comme vérité tombant du ciel à la manière des aérolithes[2]. Il faut que nos théologiens improvisés soient bien à court, pour s'escrimer ainsi sur le plastron qu'ils ont, eux-mêmes, suspendu à bonne distance, à bonne hauteur et en bonne place, et derrière lequel il n'y a, nous allons nous en apercevoir, qu'une inoffensive muraille.

1. Cf. Première leçon, p. 5.
2. Cf. Deuxième leçon, p. 44, 46.

Et d'abord, l'Église elle-même nous fixe sur ses intentions. Voici ce que dit à ce sujet le concile du Vatican : « La doctrine de foi, que Dieu a révélée, n'est pas une invention philosophique, qui serait à parfaire par les ingéniosités humaines; c'est un divin dépôt, remis à l'épouse du Christ, pour être gardé fidèlement et être déclaré infailliblement[1] ». La conséquence est claire : Si les systèmes philosophiques ne sont pour rien dans la rédaction de la formule révélée, comme il appert, ils ne doivent compter pour rien dans la définition explicative qu'en fait l'Église par le dogme. Et cette réponse veut être généralisée et étendue à tout ce qui, dans les catégories philosophiques ou populaires, historiques ou cosmologiques, d'une époque, d'une race, d'une école, n'est pas capable d'une signification collective, s'adressant à toutes les époques, les races, les écoles. — Mais, quelle peut être cette signification *commune à tous* que l'Église entend définir? C'est évidemment la signification qui s'adresse à ce qu'il y a de fixe et de permanent dans l'intelligence naturelle de l'homme, sous toutes les différentiations accidentelles des races et des mentalités. C'est l'intelligence des assertions accessible au sens commun humain, sens dont nous avons établi l'effectivité dans notre première leçon[2] : Voilà ce qui est révélé, voilà ce qui est défini, voilà le sens qui ne change pas.

D'ailleurs le langage lui-même se prête à cette exégèse collective, et l'on peut, en matière dogmatique, en donner des exemples obvies. C'est ce que manifesteront les brèves observations que voici :

1. Denziger-Bannwart, *Enchir.*, 1800 (1647).
2. Cf. p. 29-34.

1. C'est un fait de linguistique bien connu que les termes de systèmes, philosophiques ou scientifiques, venant à se vulgariser, subissent une sorte de *démarquage*, selon l'expression topique du P. Allo[1]. Ce sont sans doute encore les mêmes mots, mais monnayés pour la commodité de tout le monde. C'est le sort du mot *Évolution* de nos jours. A l'époque alexandrine, c'était le cas du mot *logos*, et de bien d'autres. Ces termes ont alors un sens large, délimité par ce que le sens commun ordinaire sait dégager de la catégorie précise à laquelle ils se rapportent originairement. Évidemment, celle-ci reste toujours un point de repère utile, et, s'il s'agissait de science, elle ne serait pas de trop : mais il s'agit de notifier à tous l'existence ou la manière d'être d'une réalité divine, et l'on doit penser que pour signifier une chose qui dépasse infiniment nos conceptions, l'intelligence large des termes en vaut une autre; qu'elle est préférable même, puisqu'elle dit dans le langage de tous ce qui est destiné à être cru par tous.

2. Voici maintenant, à l'appui, quelques exemples historiques de traduction de termes techniques en termes de langue vulgaire. Je cite ceux que l'on allègue le plus communément. Soit le mot *personne :* on entend généralement par personne un être raisonnable et libre, capable, en conséquence, de se conduire lui-même, *sui juris,* capable aussi d'être un principe et un terme de relations sociales, d'un mot, ce que nous comprenons tous quand nous disons ou entendons le mot *Je* ou *Moi*[2]. Et cela suffit, dit-on,

1. *Foi et systèmes*, p. 173.

2. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, p. 156 et suiv.

pour donner à tous une idée suffisante des trois personnes de la sainte Trinité. — Voici encore le mot *engendré, genitus,* exprimant la manière dont le Fils procède du Père. Ce mot désigne, dans l'acception commune, un mode de production très spécial, unique. L'engendré sort du principe qui l'engendre; il naît de lui; il n'est pas le fruit d'une action étrangère; c'est la substance même de celui qui engendre qui passe en celui qui est engendré[1]. Comme disait Eusèbe de Césarée à Nicée, le fils n'est pas un ποίημα, un ouvrage quelconque[2]. C'est le fils; il n'est pas fait, il naît du Père. — Le terme *procession,* à son tour, appliqué au Saint-Esprit, indique que le Saint-Esprit n'a pas d'autre « origine » que le Père et le Fils; il exprime donc une origination divine immanente et qui, la différence voulue des vocables en est la preuve, n'est pas une *filiation*.

Il y a donc une *via media* — entre l'acception *technique* des termes, dont usent et la Révélation et l'Église, — et l'acception *symbolique* qui ne conserve plus de fixité intellectuelle. Il y a l'intelligence collective, moyenne si l'on veut, que s'en forme *le sens commun,* fixe comme la nature humaine dont il semble bien le fruit normal. Ses conceptions ont la valeur d'une représentation de la réalité divine, et, partant, la formule qui les exprime est un instrument et un véhicule de vérité sensiblement fixe, et non pas un instrument et un véhicule d'expériences flottantes, et

1. Cf. le texte de saint Athanase, *Orat.*, II, 41, *P. G.*, t. XXVI, col. 65, cité par M. Lebreton, *Catholicisme, Revue prat. d'Apol.*, 15 juillet 1907, p. 530.
2. HÉFÉLÉ, *Histoire des Conciles*, Paris, 1907, t. I, p. 440.

de vues apocalyptiques ineffables. *Grâce au sens commun l'homogénéité substantielle des énoncés dogmatiques et de la vérité révélée est assurée.*

III. — Examen de cette réponse.

A. Sa valeur. — Cette réponse est bonne. Au point de vue topique, d'abord, car elle va droit au centre de l'objection. Que requiert, en effet, cette objection? L'interprétation symboliste des termes techniques qui se rencontrent dans les définitions dogmatiques? Nullement. C'est là un remède approprié à une situation que l'on a créée, non pas une conséquence rigoureuse des éléments vrais du problème. L'objection demande qu'on leur donne une valeur de signification non systématique, « collective ». Cette valeur, la réponse exposée la lui offre. Il est vrai que cette valeur collective est encore une valeur intellectuelle et une expression, déterminée, de l'Objet divin. Les jugements de sens commun ont une signification pour l'intelligence d'abord : s'ils s'adressent au sentiment ou à la conduite, c'est pour l'orienter vers un point fixe, d'avance reconnu pour ce qu'il est. Mais le sens ainsi revendiqué n'est plus technique, et, dès lors, l'option pour la valeur symbolique des expressions dogmatiques n'est plus obligée. Il y a une autre interprétation possible, et tout aussi plausible, de la valeur collective de signification postulée par l'objection. La réponse faite remet donc les choses en l'état. Elle déboute l'objection de ses prétentions.

Mais ce n'est pas seulement une réponse topique, c'est surtout une réponse meilleure. D'où vient la collectivité de la valeur des expressions symboliques? De

la liberté qu'elle laisse pour interpréter les formules à sa guise, pourvu que l'on respecte l'expérience vitale primitive. Mais cela est assez difficile pour nous qui ne pouvons revivre le passé et nous mettre à la place du prophète. Par le sens commun, tout au contraire, la vie intellectuelle de l'humanité forme une suite continue. C'est le sens commun qui permet à un Scheil ou à un Maspero de communiquer avec les pensées figées dans les briques assyriennes ou les papyrus égyptiens depuis trente siècles et plus, à Mgr Le Roy[1] de se retrouver, et de nous retrouver, dans les conceptions religieuses des nègres, les êtres apparemment les plus en dehors du courant d'idées indo-européennes; c'est lui qui permet à un Ampère, à un Pasteur d'échanger des idées avec leurs garçons de laboratoire, à un Socrate de trouver à qui parler dans un portefaix d'Athènes : car il est comme le cri de l'âme humaine, naturellement la même partout, et de ce fait « collective » au suprême degré.

D'autre part, c'est un fait que la facilité, en quelque sorte inconsciente, avec laquelle, dès l'origine, dès saint Paul (comparer le discours de l'Agora avec le ton de l'Épître aux Galates), l'enseignement ecclésiastique s'est adapté à toutes les civilisations, à toutes les cultures, à toutes les mentalités. On sent des gens, pour qui sans doute le langage est quelque chose, puisqu'ils en changent intentionnellement au besoin, mais qui, par le langage, visent uniquement des réalités, saisies dans la valeur humaine collective de signification, qui ressortit au sens commun. Il n'en manque pas d'exemple dans l'*Histoire des Con-*

1. *La Religion des Primitifs*, Paris, Beauchesne, 1909.

ciles. Comment expliquer que le même mot, ὁμοούσιος, consubstantiel, soit devenu l'expression de la foi de Nicée touchant le rapport du Fils au Père, alors qu'il avait été condamné quelque cinquante ans plus tôt? Historiquement, on constate que l'Église, — d'abord aux prises avec la limitation technique que Paul de Samosate imposait à ce terme, en l'entendant d'une participation du Fils au Père comme tel [1], eut ensuite affaire à l'interprétation non moins technique qu'imposaient à sa négation les Ariens, concluant de la non-identité de subsistence personnelle du Père et du Fils, à l'existence d'une simple similitude entre eux [2]. Entre la signification qui pousse jusqu'au bout l'homogénéité, si l'on peut dire, et exagère la consubstantialité jusqu'à faire du Fils une partie du Père — et la signification qui pousse la non-identité de subsistence jusqu'à faire du Fils un semblable au Père, les Théologiens orthodoxes ont vu s'intercaler, sans effort, devant leur esprit, cette signification, qui semble aujourd'hui toute naturelle aux yeux de quiconque lit le Symbole en se demandant simplement ce que parler veut dire : consubstantiel = être dans sa substance le même que le Père, tout en étant engendré par le Père à la manière d'un Fils. Évidemment le mystère du *Fils qui demeure dans le sein du Père* n'est pas levé : les deux affirmations restent en présence, consubstantialité d'une part, génération de l'autre : leur lien nous échappe : mais la signification de chacun des deux membres de l'opposition pris en soi est obvie pour le sens commun.

S'il m'est permis de passer de ces documents an-

1. HÉFÉLÉ, *Histoire des Conciles*, édit. 1907, t. I, p. 203 (cf. 201).
2. *Ibid.*, p. 433-434.

tiques à un témoignage plus récent en faveur de la destination du sens commun à l'interprétation du dogme, je citerai une anecdote qui date de la discussion des projets de la Constitution *de Fide* du concile du Vatican. Le premier avant-projet contenait une incise, tirée d'un passage, passé en proverbe, de saint Thomas d'Aquin : « Nous ne croirions pas si nous ne voyions que nous devons croire[1]. » « Il est à craindre, observa l'un des membres de la commission, que l'on ne voie dans cette formule une affirmation de l'autonomie de la raison en matière de foi. » Le rapporteur, Mgr Conrad Martin, répliqua : « Il n'y a certes pas péril dans la demeure : c'est une citation de saint Thomas : *Desumpta sunt hæc ex sancto Thomâ Aquinate, et defendi possunt certissimè.* » On leur substitue cependant cet adage de sens commun, à savoir que la foi n'est pas un aveugle mouvement de l'âme. — Dans le même *schema* il était parlé de ceux qui « ont donné leur adhésion à la Vérité première[2] ». C'est l'expression technique de saint Thomas pour désigner ceux qui croient à la parole de Dieu. Un père du Concile, quelque bon vieil évêque, brouillé avec ses manuels sans doute, objecte que ces mots n'ont pas de sens : *nullum præ se fert sensum*[3]. Il suffit; c'est le sens commun qui parle. Et l'on corrige ainsi : ceux qui ont adhéré à la vérité catholique[4]. Tout le monde a compris, et est content. On peut penser cependant que pour exprimer au juste ce dont il s'agissait, le premier terme était meilleur.

1. *Summa theolog.*, IIa IIæ, q. I, a. 4, ad 2m.
2. *Coll. lacensis*, t. VII, p. 74.
3. *Ibid.*, *annotatio* 88, p. 162.
4. *Ibidem.*

Ainsi, d'une part, la nature justifie le sens commun; l'Église, d'autre part, s'adresse dans ses définitions à ce mode de connaissance naturel à l'homme. Non seulement la réponse qui table sur un tel accord est topique, c'est-à-dire résout l'objection, mais elle est vraiment fondée.

B. Critique. — Cependant, lorsque l'on considère l'intégralité des définitions de l'Église, il semble bien difficile de faire rentrer certains cas sous la règle d'interprétation qui prend pour critère le sens commun.

1° Et d'abord, quoi qu'on dise, il y a dans certaines définitions de l'Église des termes techniques visés pour eux-mêmes. La preuve en est, d'abord, dans la précision philosophique des erreurs qu'ils tendaient à réfuter. Si l'on avait pris les expressions qu'on leur oppose dans leur signification de sens commun, les hérétiques auraient-ils été atteints? Héfélé raconte comment, à Nicée, lorsqu'ils virent poindre l'ὁμοούσιος, les évêques Eusébiens cherchèrent d'abord à faire définir la doctrine dans des termes de sens commun empruntés à la sainte Écriture; — puis, lorsqu'ils se virent seuls en face de la majorité du Concile, moralement contraints de souscrire, s'ils voulaient éviter une défaite, ils essayèrent de pallier le coup qu'ils allaient contribuer à se donner à eux-mêmes, et Eusèbe de Césarée proposa une explication atténuée, dont les termes élastiques semblent précisément rendre la signification du dogme défini tributaire du sens commun[1]. — Autre exemple : croit-on pouvoir établir

1. *Histoire des Conciles*, édit. Paris, 1907, t. I, p. 432-440.

que la décision du concile de Vienne sur l'âme rationnelle *per se forma corporis* (sans viser les controverses entre Scotistes et Thomistes sur la forme de corporéité et l'intelligence de la doctrine d'Aristote), n'a pas été rendue en fonction de la thèse aristotélicienne admise d'un commun accord? Ce serait, semble-t-il, lui ôter tout nerf.

D'ailleurs à voir la forme serrée d'un grand nombre de discussions conciliaires préparatoires aux définitions, la netteté des concepts en présence, disons plus, l'intention manifeste qu'ont les Pères, formant la majorité, de combattre le concept précis, qui leur est opposé, n'est-il pas clair que c'est le sens technique qui est en cause? que c'est son indivisible précision qui fait la portée de la définition, et qu'en lui substituant une interprétation floue on écacherait la pointe qui doit marquer la séparation du vrai et du faux. Je veux bien que les considérants préliminaires ne soient pas sanctionnés par le Saint-Esprit. Mais il y aurait, à tout le moins, une anomalie, à ce que, les Pères d'un concile ayant délibéré avec soin, comme il appert, du choix de tel terme, représentant telle idée précise, ce ne soit pas ce terme, tel qu'il résulte des considérants, qui soit visé par la définition et couvert par le Saint-Esprit! Ce serait, au sein même de l'affirmation définissante des Pères du concile, une étrange scission, une équivoque inadmissible, les instruments ayant conscience et volonté de définir une chose, et le Saint-Esprit passant outre à leur intention, pour en définir une autre. Il semble donc que, sans prétendre sanctionner toute la systématisation à laquelle appartient un vocable technique, bien que ce vocable ne justifie son sens plénier que dans cette

systématisation, certaines définitions sont rendues en regard du sens technique; et que leur vérité ne peut, en conséquence, être saisie avec exactitude que si l'on connaît avec précision ce sens, — que toute traduction approchée manque le point visé par la définition, — que le sens commun n'y puisse atteindre[1].

On donne des exemples fort nombreux où l'interprétation du sens commun est de mise : soit! mais, pour établir qu'il est la règle unique, il faudrait une énumération exhaustive, établissant partout et toujours la possibilité de l'appliquer. La méthode empirique ne prouve qu'au prorata de ses vérifications sur le terrain.

Voilà une première critique. Il en est une autre prise, non plus de certaines définitions de l'Église, mais du sens commun lui-même.

2° Que le sens commun soit l'arbitre du vrai et du faux, sur le terrain de la vie journalière, c'est ce que personne ne contestera sérieusement; qu'il nous mette en possession de notions courantes, de jugements spéculatifs mêmes, très avérés, que l'ensemble de ses vues sur le monde et la vie ait une cohérence suffisante, pour que tout le monde s'accorde sur le fonds de choses nécessaires à l'humanité, je l'accorde. C'est là son domaine. Mais au delà, quelle peut être sa valeur?

A première vue, les critiques qui lui ont été adressées ne manquent pas d'être plausibles. Le sens commun, dit-on, ne se distingue pas facilement de la connaissance vulgaire, et celle-ci est bien vacillante

1. Cf. *Rev. thom.*, nov. 1908, p. 599 sv.

lorsqu'il s'agit de notions élaborées, philosophiques. Ses notions sont communes à tous; cela est vrai d'une époque, mais comment dégager le sens commun contemporain de toutes les époques? Où commence-t-il, où finit-il? Ses conceptions semblent bien parfois un résidu de systèmes divers, adaptés sans lien les uns avec les autres : il y a place dans ces idées grossières pour toutes les contradictions. C'est une cote mal taillée entre les solutions divergentes d'un même problème. Cela réussit. Mais à quoi? A faire dire à tous le même assemblage de mots, peut-être; à entretenir un préjugé commun. Mais l'intelligence véritable des formules et des sentences, le sens de l'Église, que peuvent-ils bien devenir en pareilles mains? En dehors de son terrain propre, où il est passé maître, il semble bien que le sens commun ne puisse jamais donner qu'une Weltanschauung à l'usage de ceux que M. Léon Daudet dénomme quelque part des *Primaires*. Comment, avec cela, aborder la traduction des formules, sinon savantes, du moins conçues en termes savants, de certains conciles? Et donc, suffisant toujours comme critère pour la catéchèse des simples, dont il ne s'agit que de diriger l'intention de foi — laquelle regarde moins les choses dites que l'autorité des *majores* qui les disent, — le sens commun ne semble pas, à première vue, susceptible de s'élever au delà d'une intelligence rudimentaire de certaines définitions.

Telle est l'objection. Certes, on va le voir, je suis loin de la faire mienne. Mais j'estime que pour la résoudre, il faudrait faire mieux que de donner des exemples de cas où le sens commun suffit à interpréter le dogme. Il faudrait manifester en lui *un droit à*

priori, montrer que ses traductions sont normalement en continuité avec le sens élaboré, technique, des formules; qu'il y un va-et-vient de l'un à l'autre, légitimé par une homogénéité naturelle des deux langages qui servent à traduire une même réalité.

C'est le progrès, si nous osons dire, que nous voudrions essayer de faire faire à la réponse traditionnelle. Nous concédons donc, en dépit de ces critiques, qu'elle est bonne, qu'elle peut résoudre toutes les difficultés. Mais comment, et pourquoi les résout-elle[1]? Pour l'expliquer, il nous faut nous élever à une théorie générale de l'affirmation dogmatique, dont la solution entrevue se déduira ensuite comme un cas particulier.

IV. — Ce qui rend absolue et définitive la réponse commune.

Jusqu'ici, en effet, nous avons considéré les énoncés dogmatiques et leur interprétation, comme s'il s'agissait de choses abstraites, de propositions logiques. C'était nous laisser quelque peu abuser par la manière dont les théologiens modernistes exposent le « système théologiste ». En réalité le dogme n'est jamais isolé, comme une vérité abstraite, et qui vaut par soi. N'ayant pas l'évidence des principes philosophiques, il ne tient debout, devant l'esprit, que par l'affirmation vivante qu'en fait l'Église, prolongeant à travers tous les temps l'affirmation du Dieu révélateur. La vérité dogmatique n'est avérée pour le fidèle qu'en vertu de la parole de Dieu qui l'a en-

1. Cf. *Rev. thom.*, nov., déc. 1908, p. 599 sv., *art. cit.* du P. Garrigou-Lagrange.

gendrée comme vérité, de la proposition de l'Église qui a reçu de Dieu la mission de conserver cette parole divine dans toute son intégrité, de la redire avec toute son autorité. Au point de vue de l'existence concrète, on pourrait donc dire, sans tomber dans le paradoxe, qu'il n'y a pas de dogme, mais seulement des affirmations dogmatiques proposées et reçues. Et voilà pourquoi, cherchant une philosophie des formules dogmatiques, nous devons revenir à la philosophie de l'affirmation humaine.

Il n'y a pas, en effet, de fossé infranchissable, « d'équivocité », pour employer le terme technique, entre les affirmations humaines et les affirmations dogmatiques. L'affirmation de l'Église est divinement garantie en matière de foi; mais, pas plus que l'inspiration, l'assistance du Saint-Esprit ne change la structure de l'affirmation humaine qu'elle utilise. L'affirmation du fidèle est divinement motivée, elle aussi, mais cela ne l'empêche pas d'épouser les manières d'être de toute affirmation humaine[1]. Le secours divin donne au dogme l'infaillibilité : mais c'est à l'affirmation de forme humaine qu'il actionne, qu'il faut demander le secret de sa structure et de ses modalités.

Or, cette structure n'est plus pour nous de l'inconnu. L'affirmation humaine, disions-nous dans notre première leçon, est capable de vérité absolue. Elle dispose, pour atteindre le réel, de trois séries de données mentales : d'abord les données du sens commun expérimental, reliées immanquablement avec le réel par des constantes qualitatives fixes, en fait

. Cf. *Summa theol.*, IIa II ,q. I, a. 2.

indestructibles; — ensuite les notions générales, abstraites spontanément par l'intelligence du Donné de sens commun expérimental; les principes et les inférences issues de ces notions; — enfin, les concepts généraux, fruit de la réflexion s'attachant aux notions spontanées, les analysant, découvrant en certaines d'entre elles des appartenances nécessaires de l'être, des catégories; les principes analytiques issus de ces concepts sous l'action réductrice du principe de contradiction, loi de l'être en tant qu'être; les raisonnements métaphysiques rigoureux, construits à l'aide des concepts généraux et des principes analytiques [1].

Données de sens commun expérimental, notions, concepts généraux, tel est le triple clavier d'expressions mentales dont dispose l'affirmation humaine pour définir le réel. Il est naturel, indiqué, fatal, que les hommes assistés de l'Esprit divin qui constituent l'Église enseignante, emploient ces trois ordres d'expressions pour définir ce qui nous est livré par la révélation, concernant la Réalité divine. Selon l'aspect sous lequel s'objectivera le Divin dans l'affirmation prophétique, ils utiliseront des jeux d'expressions différents : s'il se présente sous l'aspect de faits, ils auront recours aux expressions mentales du sens commun expérimental; s'il s'offre comme un donné capable d'être notionalisé ou qui l'est déjà, ils feront appel, selon les occurrences, aux notions de l'intelligence spontanée, ou aux concepts généraux. Et, de là, résulteront des assertions dogmatiques de modalités différentes, sous la garantie uniformément infaillible de l'Esprit divin qui utilise, pour

1. Cf. p. 25-38.

définir sa propre révélation, l'affirmation humaine.

L'examen de ces modalités va nous conduire tout droit à la solution du problème posé, et, donc, manifester la coïncidence du révélé et du dogme défini.

Premier cas. — Si les assertions du donné révélé se présentent sous la forme d'affirmation de fait, — que ces faits aient été constatés historiquement dans leurs manifestations sensibles par des témoins humains oculaires, les Apôtres par exemple, ou que leur existence ait été affirmée par un prophète inspiré, et donc par le grand témoin oculaire du Divin qu'est le Saint-Esprit, — les affirmations définissantes de l'Église sur ces données de fait, devront forcément utiliser le seul ordre d'expressions qui soit apte à affirmer des faits, les données de sens commun expérimental. Un fait est un fait. Une fois fixé dans les données concrètes, capables de le réaliser devant l'esprit, il ne saurait, sous peine de n'être plus un simple fait, recevoir une élaboration ultérieure. Il a trouvé dans le sens commun sensible, concret, l'expression définitive que comporte son genre de vérité, et dans l'affirmation de ce sens commun la plénitude de connaissance (je ne saurais dire d'intellectualisation) dont il est capable.

En de tels cas, les définitions de l'Église ne sont qu'une réaffirmation, en termes de sens commun, de ce qui a été déjà affirmé dans les énoncés originaux de la révélation en termes de sens commun. « L'apostolicité littérale », chère à M. Tyrrell[1], est ici la règle. D'ailleurs cette réaffirmation se justifie par la

1. *Through Scylla and Charybdis*, Introduction, p. 4, 9; Theologism, p. 322, 323.

constance de la réaction intuitive normale du sens commun, centre des sensations et totalisation de l'expérience humaine courante, à travers toutes les époques, tous les degrés de culture et toutes les mentalités de races. Je suis bien sûr, par exemple, que le fait que j'affirme aujourd'hui par ces termes de sens commun : *a souffert sous Ponce-Pilate,* — est le même fait qui a posé devant les apôtres qui l'ont vu, et devant les Évangélistes le consignant dans le dépôt de la Révélation, avec la garantie de l'inspiration du Saint-Esprit.

Les définitions de l'Église sont remplies de ces réaffirmations, tantôt dans la lettre même des termes, tantôt dans des termes équivalents, tantôt en insistant sur la vérité effective du fait, tantôt avec des adjonctions qui sont destinées à écarter les interprétations du fait qui détruiraient son objectivité et à le protéger contre les influences corrosives des systèmes. Donnons quelques exemples : Le concile d'Éphèse déclare la Vierge Marie mère de Dieu, θεοτόκος [1]; qu'est-ce autre chose que la réaffirmation de l'Évangile, des récits des deux premiers chapitres de saint Luc par exemple, — éclairés, si l'on veut, par le premier chapitre de saint Jean? Voici saint Luc, d'abord : Tu deviendras enceinte et tu enfanteras un fils (*Luc*, I, 31); l'Être saint qui naîtra de toi sera appelé fils de Dieu (*Luc*, I, 36); Les jours où Marie devait accoucher furent accomplis, et elle enfanta son fils premier-né et elle l'enveloppa de langes (*Luc*, II, 7). Rapprochez : Et le Verbe était Dieu (*Jean*, I, 1); Et le Verbe devint chair et il habita parmi nous

1. Denziger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 113 (73).

(*Jean*, I, 14). A Éphèse, le sens commun réaffirme donc, mais d'un mot qui dit tout ce que le sens commun, guidé par l'Esprit-Saint, avait affirmé d'une manière plus circonstanciée dans l'Évangile. — Prenez, sur le même fait, la déclaration du pape Jean II, en 534 : « Nous déclarons que c'est justement que les catholiques confessent que la glorieuse Marie, toujours vierge, est, à proprement parler, et en toute vérité, génitrice et mère du Dieu-Verbe, qui a pris d'elle sa chair [1] ». Cette déclaration se trouve répétée trois fois de suite, dans des termes équivalents, où le *propriè et veraciter* se retrouve toujours. C'est bien là le type d'une réaffirmation sans commentaire des faits évangéliques. On l'oppose ensuite, il est vrai, toujours dans le même document, aux interprétations de Nestorius et d'Eutychès. Le premier attribuait une maternité purement honorifique à la sainte Vierge; le second prétendait que le Christ n'avait reçu de la sainte Vierge qu'un simulacre de chair. Mais il est clair que l'exclusive donnée à de tels commentaires, ne fait, sous une autre forme, que réaffirmer les faits eux-mêmes. — Autre exemple : le IX[e] Concile de Tolède prononce : « Condamné à la mort de la croix, le Christ a subi véritablement la mort physique, comme aussi, le troisième jour, ressuscité par sa propre puissance, il s'est levé du sépulcre [2] ». Pure réaffirmation de la réalité de fait visée par les récits de l'Évangile et des Actes. On ne saurait le contester pour la *Mort du Christ* — qui est un fait naturel et patent —. Je sais qu'on l'a contesté

1. Denziger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 202 (143).
2. Comparez le symbole de saint Léon IX, Denziger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 344 (293) fin.

pour le *Retour à la vie*. Le dogme contiendrait une élaboration matérialisée du fait rapporté dans l'Évangile, dans lequel la survie serait notée comme une survie idéale, comme une suite d'apparitions subjectives. Pas plus que M. Mangenot[1], je ne puis voir cela dans l'Évangile, et encore moins dans les discours des Actes des Apôtres et dans saint Paul. Il semble bien que le reproche d'élaboration doive être bien plutôt adressé à ceux qui ont construit la thèse de la résurrection idéale. « Il n'y a pas de milieu, dit le P. Allo, entre mort et non mort... Peu importe que la raison de cette vie qui suit la résurrection échappe à mon analyse. On peut distinguer pertinemment ce qui est vivant de ce qui est mort sans penser aux quelques conditions de la mort et de la vie que notre science a pu découvrir... Sans cela..., il n'y aurait que des biologistes, des médecins, des philosophes attitrés, à comprendre ce qu'ils disent quand ils prononcent ces mots de vie et de mort[2] ». C'est dire que l'expérience commune a été pleinement compétente pour reconnaître, apprécier et affirmer la résurrection réelle, le fait de la survie du Christ, en dépit des mystères concomitants, sur des indices aussi effectifs que le fait de boire ou de manger, de parler, de présenter son corps à toucher : *Palpate et videte quia spiritus carnem et ossa non habet sicut me videtis habere*[3]. Et, dès lors, le concile de Tolède, comme saint Léon IX, ne font que reproduire — en termes de sens commun — en insistant sur sa vérité effective, *veram resurrectionem*, — un témoignage du sens commun.

1. *La résurrection de J.-C.*, dans *Revue prat. d'apolog.*, 1908-1909.
2. B. Allo, *Foi et Systèmes*, p. 153.
3. Luc, xxiv, 39.

Inutile de multiplier les exemples de ce premier genre. Ils sont infinis et forment, sans doute, par leur ensemble, la trame même du dogme chrétien défini.

Le droit du sens commun des fidèles à reconnaître dans sa vérité le sens de l'Église dans ce premier groupe de formules dogmatiques est donc de toute évidence. A la réaffirmation de sens commun des conciles correspondent légitimement les réaffirmations de sens commun des fidèles. L'enfant du catéchisme est ici à la hauteur du sens de l'Église, et celle-ci est à niveau de l'Évangile. *A priori*, le truchement du sens commun est justifié sur ce premier terrain : c'est son domaine propre.

Deuxième cas. — Les assertions révélées se présentent sous la forme d'affirmations notionnelles, générales, sans cependant l'être assez pour relever des catégories nécessaires de l'être. Exemples provisoires de ces notions : la conception symbolique du λόγος, les idées cosmologiques d'une époque, celles, par exemple, qui localisent les cieux au-dessus de nous, les enfers au-dessous. En ce cas, les affirmations définissantes de l'Église seront de deux sortes.

Elles seront d'abord, comme précédemment, de pures réaffirmations dans les termes consacrés par l'usage qu'en a fait le prophète inspiré. C'est ici que la doctrine du noyau et de l'enveloppe trouve à se placer. Le contenu est divin, cela est sûr. En répétant les termes qui l'enveloppent, nous ne saurions nous tromper absolument. Et c'est pourquoi l'Église, qui ne fait pas profession de psychologie ou de cosmologie, n'éprouve pas le besoin de changer ces

formules : le Christ est descendu aux enfers; il est assis à la droite de Dieu; — pas plus que celle-ci : Le λόγος est devenu chair. Elles ont contenu pour l'esprit de l'évangéliste ou du prophète, utilisant les catégories de son temps, une réalité mystérieuse qui demeure réelle pour nous qui n'admettons plus la physique des anciens, et qui considérons comme contingente l'idée du λόγος, celle du moins qu'admettait la philosophie alexandrine[1]. A ce point de vue, elles ont droit à être réaffirmées dans les termes traditionnels et consacrés. — Mais, et c'est là le second acte de l'Église, il faudra aussi les traduire, car, les livrer telles quelles, serait mettre sur une fausse voie des intelligences qui n'ont plus les mêmes conceptions, et qui ne sauraient d'ailleurs rentrer dans des moules qui ne s'imposent pas à l'intelligence humaine (comme le font, au contraire, les catégories de l'être, cette troisième série de nos expressions mentales du réel). Ce serait aussi s'exposer sans défense aux incursions de la critique rationnelle, qui, prenant pour l'expression adéquate de la vérité catholique l'affirmation symbolique du prophète, ne manquerait pas de prêter à toute une partie du Dépôt révélé une signification qu'il n'a pas. Ce serait enfin laisser prise à des déductions théologiques fautives, qu'elles viennent de théologiens catholiques comme cela est arrivé, semble-t-il, au temps de Galilée, ou de leurs adversaires, comme cela se produit tous les jours.

Le critère de cette mise au point est d'ailleurs

1. Saint Thomas n'en retient, pour l'attribuer en propre au Fils, que l'idée d'émanation ou génération immatérielle. *Summa theol.*, I^a P., q. XXXIV, a. 2, ad 3^m.

tout trouvé. Puisque les notions symboliques et les catégories scientifiques sont originairement des données de sens commun, transposées ensuite dans le domaine notionnel[1], il n'y a qu'à revenir pour les entendre, soit aux données de sens commun qui ont fourni la base de leur extension notionnelle, — soit, lorsque cela est possible, aux faits positifs, qui ont donné lieu à ces traductions.

1er Exemple. — Les affirmations de sens commun qui sont à la base des notions peuvent souvent être restituées sans peine. Prenons comme exemple la notion du λόγος incarné. Le λόγος incarné nous offre moins une doctrine alexandrine systématique, adoptée comme telle, que la simple image de la pensée intérieure, émanant spirituellement de la puissance intellectuelle puis se matérialisant dans la parole. Or, il n'est pas difficile de trouver dans le Dépôt même de la révélation, en termes de sens commun, le fait originel visé par cette comparaison. Nous avons mentionné plus haut les récits de saint Luc qui visent le même fait que l'incarnation du λόγος. Nous pourrions ajouter le tableau si saisissant que nous donne du même fait l'apôtre saint Paul dans l'Épître à ceux de Philippes : « Le Christ Jésus, dit-il, alors qu'il subsistait dans la forme de Dieu, ne s'attacha pas jalousement à l'égalité avec Dieu — (voilà bien, en termes de sens commun presque vulgaire, l'équivalent du λόγος qui était auprès de Dieu, *apud Deum*) ; — mais il s'anéantit lui-même en prenant la forme d'esclave, en devenant semblable aux hommes. Et se présentant avec l'extérieur d'un

1. Cf. p. 31-33.

homme il s'humilia lui-même en devenant obéissant jusqu'à la mort, la mort de la Croix[1]. » Nous pourrions surtout trouver dans l'Évangile de saint Jean de nombreuses équivalences de son épigraphe : *et Verbum caro factum est.* Rapprochez par exemple ses nombreuses affirmations de la consubstantialité du Fils avec le Père, qui convergent toutes vers celle-ci : « Le Père et moi nous sommes Un », de ces preuves multipliées, si parlantes, de son humanité, par exemple celle-ci, tirée du récit de la résurrection de Lazare : Et Jésus pleura. L'Église enseignante va de l'un à l'autre de ces témoignages, et, par l'inspiration de l'Esprit, percevant leur mutuelle et réciproque contenance, elle réaffirme ce qui a été révélé en termes symboliques sous les espèces de ce qui a été révélé ailleurs en termes de sens commun, accessibles à toutes les intelligences. La catégorie de système disparaît : seule demeure l'intelligence d'ensemble, humaine, du fait attesté.

2e Exemple. — Dans les articles du Symbole : « est descendu aux enfers, est monté au ciel », il y a, dit-on, toute une cosmologie périmée, — celle que suppose aussi ce mot de l'Épître aux Éphésiens : « Il est monté vers les hauteurs, qu'est-ce à dire, si ce n'est qu'il est aussi descendu dans les basses régions de la terre[2] » ; et cet autre de l'Épître aux Philippiens qui représente tous les êtres, célestes, terrestres et infernaux, fléchissant le genou au nom de Jésus. C'est, en plein, dit-on, la physique du *Terra in æternum stat,* — avec ses trois régions qui sont autant d'habitats.

1. *Phil.*, II, 7.
2. *Eph.*, IV, 9.

Admettons que cette physique périmée soit engagée par les expressions du Symbole. Est-elle visée pour elle-même ? Toute la question est là. — Or, il n'est pas difficile de dégager le sens visé pour lui-même, de toute cette cosmologie. Étant donné que le Symbole des Apôtres, comme l'Evangile, n'a aucune prétention scientifique, mais s'affirme comme l'histoire du salut de l'homme, l'acte du Christ qui est ici décrit ne peut être qu'un acte de Sauveur, une démarche sotériologique. Tout le contexte en fait foi. Peu importe que ceux qui ont eu à cet instant un contact spirituel avec le Christ ressuscité habitent ou non un Schéol souterrain. L'important est la signification, clairement insinuée, de l'universalité, même rétrospective, du salut apporté par le Christ ressuscité. La localisation est accidentelle, négligeable, pourrait-on dire. Cela n'a pas toujours été évident. — Soit ! Il a fallu, ajoute-t-on, pour le rendre manifeste, le choc de l'Inquisition romaine avec Galilée. — Passe encore. Et qu'importe, si la chute de la catégorie cosmologique n'entraîne pas celle de la vérité sotériologique ! D'un commun accord, l'Église et le sens commun des fidèles ont laissé dans l'ombre la localisation périmée et ont maintenu la divine réalité qui s'exprimait par cette métaphore. — Autant pourrait-on dire, sauf les réserves nécessaires pour maintenir l'objectivité des circonstances du récit de l'Ascension dans les Actes des apôtres, de la localisation du Christ glorieux dans l'Empyrée. La localisation supra-terrestre du Christ n'est qu'un symbole du même type que celui qui place le Christ à la droite, — notez bien, *à la droite* — du Père d'où il viendra juger les vivants et les morts. Ces locutions symbo-

liques sont transparentes. La doctrine impliquée est celle que toute la tradition respire : la souveraineté du Christ glorieux. Il suffit d'un peu de bon sens chrétien pour opérer la substitution, établir l'équivalence avec d'autres passages, dans lesquels, selon la pensée de saint Augustin, les faits exprimés symboliquement quelque part, se retrouvent littéralement signifiés. C'est l'application de la règle populaire : l'un de mes sens me représente-t-il un bâton brisé, la faculté qui centralise les impressions de tous les sens le redresse aussitôt. L'analogie avec les données communes de la foi offre, en effet, un point de repère fixe. C'est sur elle que se guide l'Église dans ses réaffirmations explicatives; et, dès lors, dans le cas présent, le fidèle ne se trompe pas en se guidant à son tour sur son sens commun pour diagnostiquer le sens voulu par l'Église.

Ainsi donc, dans ces deux premiers cas, des données de fait, et des données notionnelles non réductibles à l'être, les affirmations de l'Église font appel au sens commun pour définir la Révélation, et le sens commun suffit au fidèle pour entendre la signification du dogme. Pouvons-nous appliquer ce critère au troisième cas, où l'Église entend utiliser des concepts proprement philosophiques?

Troisième cas. — Si les assertions révélées affirment les réalités divines en notions assez universelles pour être reconnues comme catégories nécessaires de l'être, ou tout au moins réductibles à ces catégories par une analyse métaphysique rigoureuse, les affirmations définissantes de l'Église qui utilisent ces catégories, leurs liaisons, et les inférences nécessaires

qu'elles fondent, seront irréformables, non seulement dans leur teneur matérielle, mais encore dans leur expression conceptuelle. En d'autres termes, les catégories de l'être dans lesquelles s'exprime la définition, et leurs appartenances, seront désormais et pour toujours solidaires de la vérité dogmatique. Pour ne pas rester dans le vague, citons comme exprimant les catégories de ce genre, les termes : *personne, substance, nature;* comme exprimant les liaisons de ces catégories, les termes : *transsubstantiation, consubstantialité;* comme exprimant les inférences nécessaires basées sur les catégories, les doctrines des deux volontés du Christ, conséquentes à ses deux natures, — de l'unité de l'intelligence divine, du vouloir divin, des opérations de Dieu *ad extra,* nonobstant la pluralité des personnes.

A première vue cette position paraît exagérée et contradictoire.

Exagérée, — car, n'est-ce pas accorder à des catégories systématiques, prises dans leur sens technique, la valeur de consécration divine que communique la Révélation aux seuls énoncés primitifs? Or c'est là rendre solidaire d'une invention humaine la révélation, c'est compromettre la parole de Dieu.

Contradictoire, — car c'est abandonner le truchement universel du sens commun qui seul rendait accessible à tous l'intelligence d'un objet fait pour tous, — bien plus, — que tous, sous peine de damnation, sont obligés de croire.

Je maintiens cependant que le sens de certaines définitions de l'Église est solidaire de la signification métaphysique de certains termes; mais je n'admets pas pour cela qu'elles dépendent d'une philo-

sophie, qu'elles soient conditionnées par un système métaphysique : — pas plus que je ne rejette, pour leur formulation et leur intelligence, le critère du sens commun, non point à vrai dire du sens commun expérimental qui ne connaît que des faits concrets, mais de ce sens commun intellectuel, que les Scolastiques nommaient l'intuition intellectuelle, et l'*habitus* des principes premiers, qui n'est autre que le mouvement spontané de l'intelligence humaine identique chez tous, réagissant en présence des aspects les plus fondamentaux du Réel.

Comment concilier ces assertions opposées?

Rappelons d'abord que, quoi qu'il en soit du rapport de pure analogie qui existe entre l'Être divin et l'être, objet naturel de notre intelligence (question que nous traiterons dans la prochaine leçon), c'est sous les espèces de l'être que, fatalement, le Divin est l'objet de l'affirmation humaine. L'affirmation à forme humaine, que constituent les définitions de l'Église, ne peut échapper à cette loi. Or, qui conçoit l'être, souscrit par le fait même aux catégories nécessaires de l'être. Que ce soit de gaîté de cœur ou avec répugnance que l'on accepte l'idée d'une solidarité entre l'expression authentique du Divin dans certaines définitions de l'Église et les concepts purs qui explicitent l'être en tant qu'être, la nécessité de le faire ne s'en impose pas moins. Tant que l'intelligence humaine aura pour horizon l'être, que son acte sera de dire ce qui est, l'affirmation des catégories de l'être sera fatalement impliquée, que ce soit consciemment ou inconsciemment, dans l'affirmation humaine du Divin, fût-elle, comme dans la connais-

sance de révélation [1], l'instrument du Saint-Esprit, ou, comme dans la définition dogmatique, appuyée sur son assistance infaillible [2]. Parfois même les catégories trahiront leur présence, jusqu'à s'incorporer explicitement à la teneur des définitions. Dans ce cas, semble-t-il, la solidarité est définitive : on a atteint le tuf des expressions possibles du mystère divin en fonction de l'être, des ressources de la connaissance humaine comme telle. Et voilà l'argument, imprescriptible, ce me semble, qui me fait affirmer cette solidarité.

Mais alors comment sauver et garder la parole de Dieu de tout conditionnement vis-à-vis de l'analyse de système qui dégage et justifie les catégories de l'être? Comment l'Église peut-elle définir en termes de catégories sans définir cette analyse, sans canoniser une philosophie?

Le voici :

Les catégories de l'Être, avant d'être réduites, par l'analyse métaphysique, à n'être devant l'esprit, comme elles le sont en soi, que de pures appartenances de l'être, des explicitations de *Ce qui est,* sont perçues spontanément par l'intelligence intuitive, qui est le lot commun de tout homme venant en ce monde. Il nous est arrivé à tous de concevoir à l'occasion de la répétition de certains phénomènes, par exemple de la rencontre d'objets qui avaient raison de *tout* vis-à-vis de certains autres qui avaient raison de *partie,* la notion indéfiniment applicable

1. Cf. p. 66.
2. Cf. p. 94-95.

à toute réalité, de tout et de partie. Or ces notions, moyennant un certain travail élémentaire d'analyse métaphysique, peuvent être déduites de l'être. Il en est de même de la substance et du mode, du virtuel et de l'actuel, etc., notions dont nous usons spontanément et dont l'analyse justifie ensuite la valeur absolue en les rattachant à l'être comme tel. Toutes nos notions générales n'en sont pas là : la notion d'espèce organique par exemple, sur la constance de laquelle on a écrit des volumes, pour ou contre, ne vaut pas, pour l'explicitation de l'être, une feuille de papier. Mais nombre de notions utilisées par les définitions de l'Église, nature, essence, personne, opération, substance, forme, transubstantiation, etc., sont caractérisées précisément par ceci que, demeurant identiques dans leur signification essentielle, dans leur valeur universelle, elles se rencontrent aux deux étages de la connaissance intellectuelle : d'abord à l'étage de l'intelligence spontanée, où elles coexistent séparément, à l'état sporadique, si l'on peut dire, n'ayant d'autre droit à être affirmées que celui de leur évidence pour l'intuition intellectuelle spontanée, acte du sens commun proprement humain; puis à l'étage de la connaissance analysée, — philosophique si l'on veut, en entendant par ce mot l'exercice réfléchi de l'intelligence humaine sur son objet propre — et là, elles se trouvent légitimement rattachées à toute une systématisation développant les explications nécessaires de l'être, à une métaphysique de l'être, c'est-à-dire, encore une fois, à une philosophie destinée à être l'éternelle philosophie, toujours contemporaine de l'homme, puisqu'elle borne ses ambitions à analyser l'objet fondamental de son

intelligence naturelle : la vraie, la seule génuine *perennis philosophia*[1].

Il nous est facile de voir maintenant comment les définitions dogmatiques peuvent consacrer des catégories et les incorporer irréformablement au dogme dans le sens technique que leur prête l'analyse rationnelle, sans exiger pour cela l'adhésion à un système, sans demander pour être comprises d'autre truchement que celui du sens commun.

Donnons que les Pères grecs ou latins aient entendu, pour réfuter sans ambiguïté des erreurs subtiles, se servir du terme ὁμοούσιος dans le sens précis d'identité de nature essentielle, et du terme ὑπόστασις dans le sens technique, qu'approuvait plus tard Boëce : *rationalis naturae individua substantia*. Accordons le même bénéfice aux Pères scolastiques du concile de Vienne qui ont défini que l'âme intellectuelle était forme du corps. Avons-nous rendu le dogme solidaire de la philosophie antique ou de la philosophie scolastique? — *Oui* et *Non*. Et d'abord en tant que les données de ces philosophies sont des systématisations spéciales, d'une époque et d'une mentalité, certainement non! En tant qu'elles ont une valeur humaine, qui demeurera tant qu'il y aura des hommes affirmant *modo humano*, et donc affirmant l'être, et les appartenances nécessaires de l'être — je le dis hautement : OUI! il y a solidarité infrangible. Et c'est une première distinction. — En voici une seconde : Souvenons-nous que même cette valeur humaine se trouve dans l'intelligence de l'homme, —

1. Cf. leçon I, pp. 33-36; cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *opere cit.*, c. III, § 3, p. 152 et suiv.

tout en demeurant identique, — à deux états : à l'état de connaissance analysée, savante, — et à l'état de connaissance spontanée, du sens commun intellectuel. Or, quelque théoriques et scolastiques que soient les considérants qui ont présidé au choix de certaines expressions techniques du dogme, quelque indispensable qu'ait été ce sens propre de la catégorie à la stigmatisation de l'erreur précise en vue, rappelons-nous que nos affirmations portent sur des choses, non sur des mots, que la même réalité, justifiée dans la systématisation philosophique, est déjà visée dans la notion formée spontanément par le sens commun intellectuel; et, dès lors, ne faisons pas de difficulté de reconnaître que l'intelligence commune suffit à rendre compte du sens que l'Église, assistée du Saint-Esprit, attache à ses définitions.

Donc, pas de dépendance du dogme vis-à-vis des systématisations analysées d'une philosophie, fût-ce même, je ne fais pas de difficulté de le dire, la philosophie de l'être, qui est cependant la philosophie officiellement adoptée pour sa Théologie (pas pour son dogme), par l'Église, de tout temps, et surtout aujourd'hui. La notion philosophique n'est incorporée au dogme qu'en l'état où elle est nécessaire pour dénoncer la réalité divine visée par la définition. Or, il suffit pour cela qu'elle se trouve dans le sens commun intellectuel, à l'état sporadique, sans lien déclaré explicitement avec la systématisation du réel qui la justifie. — Sans doute ce lien existe en soi : il y a continuité, pour une analyse rigoureuse, entre les notions du sens commun intellectuel et la philosophie humaine de l'Être. Et ce sera assez pour légitimer, au premier chef, la philosophie qui s'efforcera

de manifester cette continuité, pour la déclarer philosophie traditionnelle et de l'Église[1]. Mais ce n'est pas assez pour imposer à la foi obligée du fidèle cette construction savante, si vraie qu'elle soit, tant en elle-même que par les concordances multiples qu'elle garde avec le dogme que, seule, elle harmonise d'un bout à l'autre rationnellement. Non, nous ne demandons pas à celui qui veut se convertir, une double conversion : la première au catholicisme, la seconde à la scolastique. Que ceux qui l'ont appréhendé se rassurent. Peut-être la demanderions-nous, cette double conversion, à celui qui voudrait devenir non seulement un simple fidèle, mais un authentique théologien. Mais catholique fidèle et théologien catholique authentique font deux!

*
* *

Pour le fidèle, le sens commun soit expérimental, soit intellectuel, suffit donc pour entendre, selon le sens de l'Église, toutes les définitions dogmatiques, y compris celles qui sont rédigées en langage technique. La réponse traditionnelle se trouve ainsi justifiée sur toute la ligne, et la valeur de signification du dogme universellement assurée par le critère d'un sens commun humain en continuité avec la métaphysique de l'Être. Cela nous dispense d'opter entre symbolisme et théologisme et nous ouvre un large et sûr passage entre Charybde et Scylla.

Une théologie imaginative, qui est à la Théologie réelle ce que sont les Chants de l'Odyssée aux périples des navigateurs phéniciens, qu'ils illustrent et poé-

1. Cf. Garrigou-Lagrange, *ibidem*, c. iii, § 6, p. 205.

tisent [1], avait métamorphosé en une barrière remplie de dangers d'inoffensifs écueils. Le vieux vaisseau de la Théologie catholique se présente et, tandis que, de son haut bord, ses passagers regardent tranquillement ce qui fut la prairie des Sirènes et les tourbillons de Charybde, il va droit son chemin et franchit le défilé.

1. Victor Bérard, *Les Phéniciens et l'Odyssée.*

LIVRE SECOND

LES PROBLÈMES

AVANT-PROPOS[1].

La révélation et le dogme se présentent désormais comme des affirmations qui s'adressent premièrement et directement à l'intelligence. L'une et l'autre utilisent ce caractère de vérité absolue que possède obligatoirement l'affirmation humaine : nous avons dit sous quelle condition et dans quelle mesure.

Il semble donc que les énoncés dogmatiques, du chef de cette valeur fixe et absolue, soient aptes à entrer en contact, selon les lois ordinaires de la logique, tant les uns avec les autres que tous et chacun avec les vérités rationnelles, de manière à former une doctrine unifiée et développée, la théologie.

En fait, les choses ne vont pas si simplement. Quelle que soit la part d'absolu que nous devions reconnaître aux énoncés révélés et aux définitions dogmatiques, il est difficile de ne pas constater en eux, tout au moins dans certains cas et à certains points de vue, une part de relativité. Avant d'opérer avec ces propositions, nous devons donc résoudre le problème ardu, dont l'existence est reconnue par les théologiens les plus orthodoxes, et qui s'appelle : la relativité des formules dogmatiques.

1. Leçon IV.

Tout d'abord, que doit-on entendre par relativité? J'en vois deux acceptions usuelles.

Nous disons : *c'est relatif*, lorsque nous prévoyons que telle affirmation, actuellement vraie, est susceptible de changer, soit parce que la réalité ne sera plus la même; soit parce que la réalité demeurant identique, le progrès de la connaissance humaine nous oblige à en chercher une expression différente. C'est ce que l'on a nommé, d'un mot, plus commode peut-être qu'exact : *la relativité historique*.

Nous disons encore : *c'est relatif*, lorsque nous nous rendons compte que ce que nous entendons exprimer ne peut être adéquatement rendu dans l'affirmation qu'il nous est donné d'en faire. Il y a, dans ce cas, disproportion entre la réalité telle qu'elle est et son expression humainement possible. Si l'on conçoit la métaphysique comme la science qui s'occupe de ce qu'est, en soi, la réalité, on peut nommer cette relativité, *métaphysique*.

Ainsi donc, « c'est relatif » signifie, tantôt que l'expression mentale d'une réalité peut changer, tantôt que, restant identique ou changeante, jamais elle ne pourra s'égaler à ce qu'il s'agit d'exprimer.

Or, le Dogme est sujet, semble-t-il, à ces deux relativités. Il change « historiquement », soit qu'il exprime les mêmes données sous les formes plus techniques de définitions successives, comme nous l'avons vu dans la dernière leçon[1]; soit qu'il s'étende à des développements nouveaux, comme nous le verrons prochainement. — Il est, d'ailleurs, forcément incapable d'exprimer la réalité divine absolument telle

1. P. 102, 106.

qu'elle est, puisqu'il est construit en concepts humains, rendus en termes humains. Il est donc aussi doué de relativité métaphysique.

Le problème que pose au théologien la relativité historique sous ses deux aspects est celui-ci : Le changement des expressions, le développement des énoncés, impliquent-ils un changement de la chose signifiée, de la vérité révélée? Ce fut déjà l'objet d'une partie de la dernière leçon[1], et ce sera le sujet de la prochaine.

Le problème que pose au théologien la relativité métaphysique est celui-ci : L'affirmation à forme humaine impliquée dans le dogme est-elle capable de correspondre, au point de vue spéculatif, avec la réalité divine, telle qu'elle est en elle-même? — ou bien n'est-elle, vis-à-vis de l'inaccessible mystère divin[1] qu'une expression, divinement garantie sans doute, mais anthropomorphique, métaphorique, symbolique; à mi-chemin entre la valeur d'une représentation ineffable du « plan de la réalité divine » et la valeur d'une « formule rituelle, dont la récitation attentive procure à l'âme le grand bienfait d'entrer en rapport avec le grand inconnaissable religieux »? Tel est le problème que j'aborde aujourd'hui.

1. Cf. p. 97-113.

I

LA RELATIVITÉ MÉTAPHYSIQUE DU DOGME.

J'aurais pu, semble-t-il, m'en préoccuper plus tôt : car tout ce que nous avons dit au sujet de la connaissance de révélation et de la définition du dogme doit s'entendre en dépendance de la présente recherche.

Mon excuse est dans ce fait que la réalité divine est exprimée dans les documents, authentiqués par Dieu, du Dépôt révélé, en énoncés, en assertions, dont la forme ne s'éloigne en rien de la forme de nos affirmations ordinaires. Elle est même des plus simples, des plus humanisées. Jésus-Christ, remarque Pascal, a dit les choses grandes si simplement qu'il semble qu'il ne les a pas pensées. Est-ce vraiment, en effet, un réel divin qui filtre à travers ces humbles mots, tranchant si étonnamment sur la magnificence, disons l'enflure, du langage des philosophes qui ont cru, tels les Néoplatoniciens, toucher au Divin? J'ai donc profité de l'autorisation qui me semblait accordée, et traité la parole de Dieu, comme elle se présentait, en affirmation de forme humaine.

Mais distinguer les questions n'est pas nier les difficultés : c'est simplement les sérier. Il va de soi qu'une difficulté majeure, essentielle, comme celle de la possibilité pour la Réalité divine d'être touchée par

l'affirmation humaine, remet provisoirement tout en question. J'espère établir dans cette leçon que ce provisoire n'a rien de définitif, et que nous pourrons, mieux éclairés sur leur portée, rentrer dans nos précédentes conclusions, et achever la pensée de Pascal que je n'ai fait qu'amorcer : Jésus-Christ a dit les choses grandes si simplement qu'il semble qu'il ne les a point pensées, *et si nettement néanmoins qu'on voit bien ce qu'il en pensait*[1].

L'ordonnance de cette leçon m'est dictée par ce fait que le donné révélé et le dogme, ne diffèrent pas, dans leur forme, des affirmations purement humaines; mais seulement par la garantie surnaturelle que leur confère l'inspiration ou l'assistance du Saint-Esprit. Si donc il est établi que nos affirmations humaines tout court, nos énoncés philosophiques par exemple qui en sont l'expression la plus formelle, disposent, pour s'égaler au divin, d'un procédé légitime et efficace, il n'y aura plus qu'à transposer ce procédé dans l'interprétation des expressions dogmatiques de la réalité surnaturelle. Or, ce procédé est des plus connus : c'est l'Analogie. Et donc, deux parties dans cette leçon :

1° La méthode philosophique d'analogie;

2° Son application aux énoncés révélés et aux formules dogmatiques.

I. — La méthode d'analogie.

L'homme de génie qui, avec Pascal, mais dans une note combien différente, passe à bon droit pour le

1. Édition Brunschvicg, p. 699.

précurseur le plus significatif de l'état d'esprit de bon nombre de nos contemporains, Gœthe, a rendu avec une acuité singulière la thèse de l'agnosticisme dans ce dialogue du *Premier Faust.*

MARGUERITE.

Dis-moi donc, Henri, tu n'as guère de piété... De longtemps, tu n'as mis le pied à la messe, à confesse. Crois-tu en Dieu?

FAUST.

Qui donc, chère âme, est si hardi, que de dire : Je crois en Dieu? Demande au sage et au prêtre; leur réponse a l'air d'un persiflage.

MARGUERITE.

Ainsi tu ne crois pas...

FAUST.

Ma bien-aimée, qui oserait le nommer et faire cet acte de foi : Je crois en Lui? — Qui oserait sentir et s'exposer à dire : Je ne crois pas en Lui? Celui qui règne partout, Celui qui renferme tout, n'enferme et ne contient-il pas toi, moi, lui-même? Le firmament là-haut ne se voûte-t-il pas... N'y a-t-il pas un mystère éternel, visible et invisible? Si grand qu'il soit, remplis-en ton âme, et si, par ce sentiment, tu es heureuse, nomme-le comme tu voudras : bonheur, cœur, amour... Dieu. Moi je n'ai pour cela aucun nom. Le sentiment est tout : le nom n'est que bruit et fumée qui nous voile l'éclat des cieux.

Vous connaissez la candide réponse de Marguerite : « Tout cela est bel et bon. Ce que dit le prêtre

y ressemble assez, à quelques autres mots près. »
Vous permettrez, Messieurs, à un vieux Méphistophélès de la théologie d'être un peu plus exigeant que Marguerite.

La question est celle-ci :

Entre l'agnosticisme nominaliste qui exalte la transcendance divine au point de ne voir dans les idées que nous émettons au sujet de Dieu que de purs mots, et l'anthropomorphisme inconscient et grossier, s'imaginant définir Dieu avec des idées extraites des choses matérielles, ou qui ne peuvent vivre dans l'esprit qu'en se référant à des images, est-il possible d'intercaler un mode de connaissance qui, pour atteindre le Divin, utilise la pensée de l'homme, telle qu'elle est, en échappant aux limites et aux contingences des conceptions humaines?

La philosophie traditionnelle a depuis longtemps répondu : ce mode de penser existe. La méthode qui lui sert d'introduction, c'est la méthode d'analogie. Elle consiste à viser un être, directement inaccessible, par le moyen d'un autre être que l'on connaît directement et qui possède un rapport de proportion effective avec le premier. Ainsi l'astronome qui ne peut directement expérimenter les éléments chimiques de la constitution du Soleil, ne laisse pas de s'en donner une idée par les raies du spectre solaire qu'il recueille au fond de ses instruments. Ce n'est là, bien entendu, qu'une comparaison déficiente, destinée à expliquer en gros ce que nous entendons par viser un être dans des effets d'un autre ordre que lui et qui lui sont cependant proportionnels. Le cas de Dieu est très différent. Et pourtant, il semble

bien que nous ayons à la disposition de notre entendement une notion tout au moins[1] apte à nous servir comme de hausse, pour proportionner notre connaissance à l'existence de Dieu et à sa nature même. Cette notion, c'est l'idée de l'être en tant qu'être.

Remarquons d'abord que cette idée n'est pas une fiction volontaire. Nous l'obtenons par une abstraction très légitime, dont la matière nous est fournie par les réalités qui sont l'objet connaturel de notre entendement. Il suffit de réfléchir un instant pour s'apercevoir que tout ce que nous connaissons ou pouvons connaître, jusque dans son fond, jusque dans ses dernières différentiations spécifiques ou particularités individuelles, est de l'être et ne peut être que de l'être. Le concept d'être est donc parfaitement réel, puisque nous le trouvons comme imbibé dans le concept de toutes les réalités, actuelles ou possibles, puisqu'il en est solidaire au point que, lui détruit, toute réalité s'évanouit pour la connaissance. Ce qu'il offre de spécial, c'est qu'il synthétise, résume, contient toutes les réalités dans l'unité d'une unique forme intellectuelle, non pas à la

1. Dans la langue de saint Thomas ces notions reçoivent le nom d'analogues de proportion. D'aucuns les nomment plus subtilement analogues de proportionnalité. Leur caractéristique est de ne point se réaliser de champ, pour ainsi parler, c'est-à-dire dans une réalité qui leur correspondrait uniquement et formellement (comme les concepts univoques), mais comme en bifurquant, en distribuant leur contenu intelligible à deux étages de l'être, dans des réalisations diverses, reliées seulement par un rapport extrinsèque, de causalité par exemple, qui les empêche d'être totalement étrangères (comme les réalités que désignent les concepts équivoques). Pour pouvoir se distribuer ainsi il faut évidemment que le concept d'être, très précis comme *signification idéale*, demeure confus vis-à-vis de ses deux réalisations possibles. Cf. CAJETAN, *In opusc. D. Thomæ De Ente et essentiâ*, q. III, édit. Rome 1907, p. 37; *De nominum analogia*, c. IV, *ibid.*, p. 258 sq.

manière d'un genre suprême dont la notion n'est capable de s'étendre aux espèces et aux individus qu'en se vidant des différentiations qui le détermineront, — telle la notion d'animalité vis-à-vis de toutes les espèces d'animaux, — mais à la manière d'un tout subsistant, embrassant dans sa compréhension tous les êtres actuels ou possibles, que nous pouvons concevoir, lesquels ne sont ou ne seront jamais que des réalisations de l'être[1].

Cette capacité de réalisation de l'être ne concerne-t-elle que les êtres finis, l'être prédicamental, comme disent les scolastiques? Rien ne nous oblige à le penser, car de quel droit les êtres finis limiteraient-ils l'amplitude de l'idée d'être? Par leur multitude? C'est absurde. Si chacun d'eux ne peut empêcher le concept d'être de se trouver le même et tout entier, dans tout être, à quel titre leur somme pourrait-elle le confisquer? Par leur caractère d'êtres finis, qui se communiquerait à l'être en tant qu'être, puisque aussi bien c'est de l'être fini qu'il est tiré? C'est ne rien entendre à ce qui fait l'être fini. L'être fini, c'est l'être déterminé à un genre, à une espèce, à un mode d'être. Or l'abstraction[2] a précisément pour effet de libérer l'être, ainsi spécifié et modifié dans les êtres finis, de toutes ces limites. Si, par hypothèse, l'être conservait quoi que ce soit de ces limitations, il deviendrait impuissant à se réaliser tout entier dans tous et chacun des êtres finis eux-mêmes. Il faut qu'il en soit séparé, qu'il les transcende, pour pouvoir être le même en tous. Nous n'avons donc pas le droit

1. Cajetan, *op. cit.*, q. II, p. 30.
2. Il s'agit de l'abstraction formelle ou métaphysique; Cf. Cajetan, *op. cit.*, q. I, p. 8.

de poser des bornes à la capacité de réalisation de l'être en tant qu'être. Nous devons admettre, en conséquence, la possibilité pour l'être pur de se réaliser dans un monde distinct de ce monde fini, à supposer que l'existence ou la possibilité effective d'un tel monde puisse être établie d'ailleurs. Évidemment, l'être devra se réaliser dans un tel monde, toutes proportions gardées, en ce qui concerne le mode de sa réalisation. Mais on ne conçoit pas, si un tel monde est possible ou effectif, qu'il se réalise *en dehors* de l'idée pure et simple de l'être, que conçoit l'intelligence humaine. Nous sommes en présence d'une notion, qui, pour être tirée du monde fini, n'est pas attachée à ce monde, mais le transcende, notion très réelle, mais notion d'attente et d'avenir, qui porte en soi des possibilités de réalisation que le monde fini ne suffit pas à épuiser.

Mais ces possibilités se réalisent-elles de fait dans un monde absolu? Où trouver un point d'appui qui permette d'assurer que l'être trouve à se réaliser dans un tel monde, en d'autres termes que Dieu existe, et ce qu'il est? — Sera-ce, comme on le dit ordinairement, l'analyse des réalités finies, leur caractère d'effets postulant nécessairement une cause? Je le veux bien. Mais il y a, à cela, une double difficulté : 1° Qui nous assure que le principe de causalité a une portée transcendante? 2° Où est dans la nature finie, la qualité réelle qui la caractérise comme effet exigeant un Réel transcendant et absolu?

1° Pour que le principe de causalité ait une portée transcendante absolue, il faut et il suffit que, dans l'ordre de la relation qui est le sien, il soit ce qu'est

l'être en tant qu'être dans son ordre d'être; comme lui donc indifférent à l'ordre des contingents, susceptible de concerner un monde non contingent, s'il en est un. Pour cela il n'est besoin que d'une condition, à savoir que sa formule mentale ne fasse appel, pour se soutenir, qu'à la notion de l'être lui-même. — Or, c'est bien là son cas. Qu'est-ce, en effet, que la causalité en exercice, sinon le passage de l'état d'être possible, incapable de se réaliser par lui-même, à l'état d'être réalisé, grâce à un être en acte qui l'actualise? C'est là une notion qui n'appartient à aucun genre, à aucune espèce, à aucun mode particulier de l'être, qui fait appel seulement à ces deux modes généraux de l'être qui s'appellent l'être possible et l'être réalisé, la puissance et l'acte, lesquels transcendent le monde de la contingence, au même titre que l'être lui-même. Le principe de causalité, n'a donc rien qui le restreigne à signifier les relations de l'être contingent possible à l'être contingent en acte, à s'enfermer dans la relation de fini à fini [1].

Ainsi donc, d'une part, l'être en tant qu'être est en puissance d'être réalisé, aussi bien vis-à-vis d'un monde transcendental absolu, que vis-à-vis du monde prédicamental que vise notre connaissance empirique : d'autre part, le principe de causalité est capable d'exiger des causes dans un monde transcendant à notre monde contingent. Pour achever notre démonstration, et permettre à l'intelligence d'affirmer que l'être se réalise de fait dans l'absolu, il ne nous faut plus remplir qu'une condition : trouver dans le monde contingent, directement soumis à notre inves-

1. Consultez, pour cette démonstration, l'article *Dieu*, du *Dictionnaire d'Apologétique*, par le P. Garrigou-Lagrange.

tigation, une qualité réelle que ce monde détienne et cependant ne puisse expliquer, dont la réalité, donc, fasse appel, pour justifier sa présence, à une cause qui transcende tout l'ordre des choses finies.

2° Or, cette réalité, c'est l'être lui-même, en tant que réalisé de fait dans les êtres multiples et changeants dont nous l'abstrayons, et les dépassant tous, eux et leur somme actuelle et possible. Ils sont multiples, donc limités, donc incapables de justifier la présence en eux de l'être dont le concept est sans limite assignable, qui est leur fond. Ils sont changeants, toujours en devenir, donc imparfaits, donc incapables de justifier la présence en eux de l'être plénier qui est leur fond. Chacun d'eux, par sa détermination propre, n'est pas l'être, mais une part de l'être; et cependant tous sont, tous détiennent sous la forme de l'existence, la réalité conceptuelle de l'être en tant qu'être. N'est-il pas clair qu'une partie ou portion de l'être n'est pas apte de soi et par soi à réaliser en soi l'être universel impliqué dans son existence? Ils *sont* cependant. Et donc l'être est réalisé en eux par *une cause de réalisation* distincte d'eux-mêmes. Et comme tous les êtres prédicamentaux sont logés à la même enseigne sous le rapport de *l'incapacité radicale à réaliser* PAR SOI L'EXISTENCE *en eux-mêmes,* il faut, par l'intermédiaire du principe de causalité que nous avons montré avoir une portée transcendentale, poser dans le transcendant absolu la cause réelle de l'existence réelle des choses. Du même coup le concept d'être que nous avions laissé candidat à une réalisation possible dans l'absolu, voit passer à l'acte sa possibilité de réalisation. Et de ces deux capacités combinées de l'être, et

du principe de causalité, résulte la reconnaissance par l'esprit d'une réalité transcendante, l'Être premier, l'Être des Êtres. Nous la nommons Dieu. Dieu existe, et c'est lui-même que nous atteignons sous cette formalité de l'être.

Ces préliminaires un peu métaphysiques (et comment ne le seraient-ils pas?) étaient nécessaires pour justifier la position que nous adoptons relativement à la connaissance que nous avons naturellement de l'existence et de l'essence de Dieu.

I. — Que signifie d'abord pour nous cet énoncé : *Dieu existe. Il y a un Dieu.*

Saint Thomas répond : le mot *être* s'entend en deux sens : tantôt il signifie l'existence propre et caractéristique d'un être, tantôt la synthèse logique du sujet et de l'attribut au sein d'une proposition. Or, nous ne pouvons connaître scientifiquement l'existence de Dieu entendue au premier sens; mais nous savons de science certaine que l'énoncé que nous formons au sujet de Dieu, lorsque nous disons : Dieu est, est véritable; et cela nous le savons en nous appuyant sur ses effets [1].

a) Nous ne pouvons connaître scientifiquement l'existence de Dieu, telle qu'il la possède. Elle ne ressemble pas, en effet, aux existences réelles qui sont l'objet coutumier de notre science. Quand je dis qu'un homme ou un mur existent réellement, cela veut dire pour moi qu'ils sont en dehors de leurs causes et du néant; de plus j'entends leur appliquer un attribut qu'ils ne possèdent point par leur propre

1. *Summa Theol.*, I^a^, q. III, a. 4, ad 2^m^.

essence; car ils n'ont pas toujours existé, — et, par suite, je sous-entends dans leur constitution même, un morcelage, une concrétion comme dit saint Thomas. Or rien de cela ne convient à Dieu, qui n'a pas de cause, qui possède tous ses attributs à l'état parfait et sans division. Et cela nous le savons, par la démonstration de l'existence de Dieu, car c'est en tant que cause première, et donc sans causalité antécédente, que Dieu est exigé par le monde; c'est pour échapper au scandale d'une multiplicité et d'une imperfection à la source première des choses que l'intelligence est requise de le poser. Rien donc, de ce que nous connaissons ici-bas, ne peut nous donner une idée adéquate de l'existence réelle de Dieu. Le mot *est*, entendu dans le sens où nous l'appliquons aux créatures, ne saurait déterminer Dieu, même comme existant. Plutôt que de dire : Dieu existe, si j'étais obligé d'entendre ce mot dans le sens où je l'applique aux créatures (d'une existence donc réellement distincte de l'essence), je devrais dire : Dieu n'existe pas.

b) Mais nous savons, dit saint Thomas, que cette proposition que nous formons au sujet de Dieu : *Dieu est* est véritable, et cela nous le savons par ses effets. « Est véritable », qu'est-ce à dire? Cela veut dire évidemment que nous savons qu'elle est exclusive de sa contradictoire : Dieu n'est pas. Mais comment le savons-nous, puisque l'être de Dieu, son existence (c'est tout un) nous échappe? — Si notre concept de l'être n'était pas analogue, s'il n'avait comme un pied dans les deux mondes de l'être, nous ne pourrions, en effet, jamais le savoir : jamais nous ne pourrions prononcer en connaissance de cause que

Dieu est, en excluant la contradictoire. Le principe de causalité, s'il n'était fondé sur l'être analogue, s'il n'était lui-même un analogue, ne nous donnerait jamais qu'une cause du même ordre, univoque, si supérieure fût-elle. Mais l'être en tant qu'être est capable de se réaliser dans l'absolu — et le principe de causalité participe à sa propriété. Dès lors, d'un univers qui ne porte pas en soi la cause de son existence, nous concluons légitimement à une cause de l'existence, qui n'est pas nécessairement comprise dans le monde contingent, qui peut appartenir à l'ordre absolu, qui même doit y appartenir, du droit même que l'ordre du contingent possède, de ne pas rester une existence inexpliquée. Cette reconnaissance obligée d'une cause de ce monde contingent, déclanche, pour ainsi parler, la possibilité qu'a l'être en tant qu'être de se réaliser dans un monde autre que le monde contingent. Puisqu'un tel monde est postulé par la réalité finie, la possibité de réalisation transcendentale de l'*ipsum esse* a de quoi se réaliser, et nous pouvons savoir et dire *en toute vérité,* comme le déclare saint Thomas, qu'il existe, que Dieu est. Le caractère analogique de la notion que nous avons de l'être pur fonde la vérité de la proposition *Dieu est.* Il reste que nous ne connaissons pas en lui-même le mode de cette existence, mais nous savons que la réalité de cette existence ne nous échappe pas, car elle est une des réalisations possibles de l'être analogue, elle est son analogué supérieur; et l'analyse des effets de Dieu accessibles à notre expérience, exige que nous concevions cet analogué comme effectivement réalisé.

Certes, la méthode que nous venons de décrire

n'est pas, de tous points, satisfaisante pour nos intelligences telles qu'elles sont. Nous voudrions démontrer l'existence de Dieu, comme on montre du doigt Notre-Dame, ou tout au moins comme on établit, par ses effets caractéristiques, l'existence d'une cause du même ordre. Ce n'est pas possible : et c'est là, pour notre esprit avide des secrets du Divin, une terrible épreuve. Mais, enfin, le résultat est appréciable puisque lorsque je dis : Dieu est, pourvu que je n'entende pas caractériser Dieu par l'existence telle que je la conçois, je suis sûr et certain que ma proposition est fondée en réalité; et cela je le sais en connaissance de cause. Comment donc? Ce n'est pas que je connaisse en soi la réalité qui fait que Dieu existe. Mais je me rends compte parfaitement des causes qui font que cette proposition *Dieu existe* est véritable; et ces causes sont au nombre de trois : la capacité de l'être analogue à se réaliser dans l'absolu, la capacité du principe de causalité à étendre ses exigences aussi loin que l'être analogue, enfin la contingence des effets finis qui exige que cette double capacité se réalise effectivement.

Désormais, contre l'agnostique je sais qu'en affirmant l'existence de Dieu, je suis dans la vérité; contre l'anthropomorphiste je sais qu'en affirmant l'existence de Dieu, je ne me fais pas un Dieu à ma taille (ce qui est une seconde manière de le nier), car mon affirmation, pour vraie qu'elle soit, n'atteint pas le mode absolu et ineffable avec lequel l'être en tant qu'être se réalise en Dieu, mais seulement le fait de cette réalisation.

II. — Pouvons-nous aller plus loin, et, toujours

respectueux du Mystère, nous élever à une connaissance vraie de l'essence divine elle-même?

De fait, les philosophes traditionnels semblent bien prétendre à décrire cette essence même, lorsqu'ils disent par exemple : Dieu est l'être par essence, Dieu est acte pur; ils croient caractériser Dieu lui-même, lorsqu'ils disent qu'Il est bon, parfait, intelligent, la bonté, la perfection, l'intelligence mêmes.

Quelle est la valeur de ces affirmations?

La solution de cette question dépend des principes qui viennent d'être posés à propos de l'existence de Dieu. Nous avons, en effet, démontré que l'idée de l'être en tant qu'être trouvait à se réaliser dans l'Infini divin. Or, s'il est, parmi les concepts que nous possédons, des idées qui soient totalement réductibles à l'être comme tel, pourquoi ne participeraient-elles pas à sa puissance analogique de distribution dans les deux mondes du fini et de l'infini? Nous ne percevrons évidemment pas directement la réalisation de ces perfections dans l'absolu; mais puisque l'être est capable de se réaliser ainsi, puisque de fait il s'y réalise, nous saurons que ces perfections s'y réalisent aussi, formellement bien qu'analogiquement, nous le saurons, ici encore, en connaissance de cause (de cause de la science que nous en aurons, non de cause de l'être même de ces perfections), nous saurons, en d'autres termes, que l'attribution formelle que nous faisons, lorsque nous disons : Dieu est bon, est vérifiée en Dieu, que cette proposition est véritable [1].

Or, cette propriété d'être réductible à l'être appartient à toutes les propriétés dites perfections pures et

1. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, p. 147-148.

simples, l'unité, la bonté, la vérité, l'aséité, l'actualité, la perfection, ainsi que le démontre abondamment saint Thomas pour plusieurs de ces qualités dans les questions consacrées aux attributs divins [1].

Nous avons donc, grâce à ces attributs, une connaissance vraie de la quiddité divine. Nous concevons Dieu tel qu'il est, évidemment d'une manière très imparfaite, car le mode d'existence en Dieu de ses attributs nous échappe, mais d'une manière très réelle et que nous pouvons représenter par des proportions parfaitement intelligibles, celle-ci, par exemple : Ce que le concept de perfection est vis-à-vis de l'être (que nous connaissons par abstraction à partir de l'être contingent), quelque chose que nous pouvons nommer *perfection* l'est vis-à-vis de l'être divin.

On a dit que de telles propositions n'étaient pas « éclairantes », parce que deux de leurs termes sont inconnus et qu'une proposition n'est éclairante que si trois de ses termes sont connus [2]. Mais il y a dans notre cas, trois termes connus, car l'être tant qu'on le maintient dans sa compréhension idéale, tant qu'on ne le conçoit pas dans sa réalisation effective, ici finie, là infinie, tant qu'on le considère comme analogue, joue le rôle d'un véritable moyen terme, distribuant proportionnellement son indivisible significat dans l'un et l'autre mode d'être [3]. Assurément, je ne puis le suivre d'un regard direct dans sa réalisation divine, mais je sais qu'il s'y réalise, et je sais, d'autant, que le concept de perfection qui lui est réductible s'y réalise

1. Cf. l'exemple typique de la réduction du Bien à l'Être, *Summa theol.*, I^a, q. V, a. 1, ad 1^m.
2. Ed. Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 146.
3. Cajetan, *op. cit.*, q. II, p. 27.

également. Quand je dirai : *Dieu est parfait,* je ne me débattrai donc pas dans l'équivoque. Ma proposition sera vraie et exclusive de sa contradictoire. J'en aurai la certitude de par le droit qu'a l'être de se réaliser dans l'absolu, de par le droit qu'a l'être contingent d'exiger cette réalisation de fait, sous peine de demeurer un scandale intellectuel.

Évidemment la présence au bout de notre regard intellectuel de ces réalités conceptuelles, l'être, la perfection, l'unité, etc., qui appartiennent à deux mondes, suppose que notre nature intellectuelle est très spéciale, elle aussi située aux confins de deux mondes. Et c'est bien ainsi qu'il nous faut la concevoir avec saint Thomas. Sous l'intelligence qui se sert des sens et qui utilise les objets sensibles il y a dans l'homme l'intelligence pure et simple, *intellectus ut intellectus,* faculté propre de cette réalité conceptuelle de l'être, que nous disons analogue au fini et à l'infini, capable d'être réalisée dans l'un et dans l'autre, proportionnellement, jamais univoquement [1]. Cette intelligence n'est pas une abstraction; elle est sans doute enveloppée chez nous par toutes ces conditions d'exercice qu'exige notre nature semi-corporelle. Mais c'est elle, la vraie faculté intellectuelle incapable ici-bas d'avoir une opération qui ne soit pas mélangée d'imaginations sensibles, et cependant ca-

1. Je n'admets pas que l'intelligence en soi se définisse d'emblée, la faculté du divin, comme le prête à saint Thomas M. Rousselot, dans sa thèse l'*Intellectualisme de saint Thomas.* C'est la faculté de l'être, de l'être distribuable *par analogie* dans les deux ordres de réalités, la divine et la contingente. Et c'est là la vraie pensée de saint Thomas, comme l'explique à souhait Cajetan dans son Commentaire *De Ente et Essentiâ.* L'auteur de la thèse en question ne pouvait s'en apercevoir, parce que sa notion de l'analogie de proportionnalité ne se prête pas à cette conception.

pable, à travers tous ces nuages, de dégager et de fixer une représentation spirituelle, en puissance de réalisation dans l'infini, le concept de l'être comme tel.

Une conséquence de cette correspondance sera l'assurance des scolastiques, lorsqu'ils formeront des propositions sur l'essence divine. Il semble qu'ils manient, dans leurs formules, l'être de Dieu, sa nature, ses attributs, comme s'ils en avaient l'intuition ou la démonstration directe. C'est leur droit, dès lors qu'ils n'usent que de concepts universels comme l'être, et respectent les lois du procédé analogique. Au point de vue *Vérité,* tout se passe dans leurs énonciations, comme s'il s'agissait d'un réel ordinaire. Ce qu'ils disent, ce qu'ils déduisent et concluent, est vrai, car c'est fondé sur l'Être divin. On ne saurait donc les blâmer : mais on estimera davantage ceux qui, à la rigueur de la méthode, joindront son intelligence profonde : l'assurance dialectique de certains scolastiques fait peur, comme la dextérité de prestidigitateurs qui manieraient, sans en connaître le prix, des objets d'art précieux et fragiles. Seul le vrai philosophe et le vrai théologien rassurent, parce que l'on sent, qu'à travers les échanges dialectiques, transperce sans cesse, devant leur regard intellectuel, l'altitude inaccessible de l'Être divin.

Telle est la méthode d'analogie qui intercale entre le symbolisme et l'anthropomorphisme une connaissance vraie, disons rigoureuse, car elle l'est dans son genre, du Réel divin.

Nous ne prétendons pas d'ailleurs que cette con-

naissance rigoureuse soit la seule que nous puissions avoir du Divin. Une fois mis en place ces énoncés analogiques, qui sont comme l'armature fixe de notre connaissance de Dieu, il est possible de faire sa part au symbolisme et à l'anthropomorphisme, de s'en servir pour revêtir les lignes de fond de l'édifice, l'étoffer, et lui donner une consistance devant le regard de l'être imaginatif que nous sommes.

Mais ce ne sera ni du symbolisme ni de l'anthropomorphisme arbitraires. Le symbole qui a ses entrées dans la Philosophie de Dieu, c'est la métaphore. Elle diffère du symbole pur en ce qu'elle est primitivement suggérée par la réalité, tandis que le symbole est quelconque. Prenons l'exemple classique : Vous me dites : *Ce lion s'élance*. Je ne comprends pas ou je risque de comprendre de travers. Mais vous me montrez dans un récit d'Homère Achille s'élançant avec furie. Je comprends maintenant ce que vous vouliez dire. La métaphore a son point de départ dans la réalité. Quand il s'agit de Dieu, le point d'attache réel des expressions métaphoriques, par lesquelles nous essayons de le représenter, est formé par les énoncés analogiquement vrais qui le concernent.

C'est ce fond solide, mais nu, que l'intelligence entreprend de revêtir, en appelant à son secours les ressources humaines du sens et de l'imagination. Pourvoyeurs attitrés de notre connaissance de Dieu, les sens chercheront dans la nature les images les plus nobles, les teintes les plus harmonisées, les saveurs, les odeurs les plus délicieuses, et de tout cela, sous la direction de l'intelligence, ils tisseront un vêtement splendide à la Divinité. Comme des ma-

nœuvres, qui pressentent la beauté du travail d'art auquel les aiguillonne un architecte sublime, vous les voyez s'empresser avec un zèle joyeux : ils se hâtent, ils semblent craindre de ne pas fournir assez; ils entassent les matériaux, ils fouillent la pierre, ils la polissent, ils la mettent à la place fixée par le maître, cherchant déjà du regard une autre pierre qu'ils feront plus belle, qu'ils cisellerent mieux, qui fera mieux resplendir l'idéal entrevu. Voyez-les plutôt au travail sous la direction d'un Augustin.

« Qu'est-ce donc que je sens? Quel feu brûle mon cœur? Quelle lumière irradie dans mon cœur? O feu qui toujours brûle et jamais ne s'éteint, enflamme-moi! O lumière qui toujours brille et jamais n'a de défaillance, illumine-moi! Puissé-je être consumé par toi, sainte flamme! comme tu brûles doucement, comme discrètement tu brilles, comme il est bon d'être consumé par toi! Malheureux ceux que tu ne consumes pas! Malheureux ceux que tu n'éclaires point! O lumière véridique qui éclaire l'Univers et dont l'Univers est plein... O béatifiante lumière, qui ne peut être vue que par des yeux très purs. Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. Purifie-moi, force purificatrice, guéris mes yeux... Arrache de mes yeux les écailles de mon antique aveuglement par le rayonnement de ta lumière, splendeur inaccessible, afin que je puisse voir sans éblouissement, que je voie la lumière dans ta lumière. Ah merci, ma lumière, voilà que je vois! Qu'elle se dilate, ma vue, ô Seigneur, par ton secours. Écarte bien mes paupières pour que je voie les merveilles de ta loi, toi qui es admirable dans tes saints. Merci à toi, ma lumière, voilà que je vois, mais... avec un

miroir, dans une image! Quand donc face à face[1]? »

Sont-ils assez heureux les sens qui doivent fournir des images pour un semblable usage! Et quelles ressources inconnues dans ces braves serviteurs! Quelle richesse d'information pour l'âme en quête du divin! quels trésors de jouissances pour l'âme d'un saint qui contemple, d'un théologien qui met à la racine de son travail le désir du Bien souverain, qui ne pense et n'écrit que pour serrer de plus près, avec les images venues des sens, la sainte réalité qu'il a l'ambition de posséder!

II. — Application de la méthode d'analogie à l'interprétation des formules dogmatiques.

Est-il possible de transporter dans l'interprétation du donné révélé et des formules dogmatiques, la rigueur du procédé analogique? — D'une part, en effet, le Surnaturel, visé principalement ici, exclut, par définition même, toute mainmise sur lui par la nature. C'est la vie de Dieu, dans tout ce qu'elle a de plus intime, qui nous est révélée. C'est l'objet propre de la connaissance infinie! Comment serait-il atteint par la connaissance de l'homme? — Suivez l'idée d'un seul Dieu en trois personnes. La connaissance naturelle arrivait, sur ses sommets, à l'affirmation de la personnalité divine. Et voilà que la révélation renverse l'échafaudage péniblement dressé jusqu'à cette hauteur, contredit, semble-t-il, le résultat le plus ferme du procédé analogique, ouvre et brise ce que nous devions regarder, d'après les lois de notre pensée, comme l'indivisible absolu, et nous montre ce que nous nom-

1. Cf. *Rev. Thom.*, mars 1899, p. 37.

mions la personnalité divine s'épanouissant en trois personnes également subsistantes, dont elle nous donnera tout aussitôt, pour augmenter notre confusion, la notion en apparence la plus éloignée que nous puissions avoir d'un être subsistant, la notion d'une relation, d'un simple πρός τι. N'est-ce pas, à tout jamais, quand il s'agit de Dieu, le naufrage de l'affirmation humaine?

D'autre part, nous n'avons plus ici la hausse efficace de la causalité. La vie intime de Dieu, comme telle, n'est pas cause. Elle est à jamais renfermée en elle-même. « Mes pensées ne sont pas vos pensées, mes voies ne sont pas vos voies, dit le Seigneur. Comme le ciel est au-dessus de la terre, ainsi mes pensées et mes voies sont au-dessus de vos pensées et de vos voies[1] ». Ne faut-il pas, en présence de cette insuffisance radicale de nos conceptions, renoncer à toute pensée distincte, s'abîmer dans une prière muette, néant de toute représentation, et, dans cette attitude, attendre, comme disait Plotin, la visite du Bien?

Il en serait sans doute ainsi, si Dieu lui-même n'avait pas parlé en termes humains, si la révélation n'était pas, comme nous l'avons constaté, une affirmation divine s'exprimant, pour être communiquée à tous, dans une affirmation humaine. Si Dieu a ainsi parlé, dirons-nous, c'est qu'il avait quelque chose à nous faire entendre. Et, si ce quelque chose c'est sa vie intime, c'est donc que nous pouvons apprendre quelque chose dans la parole qui cherche à nous la révéler.

D'ailleurs, les motifs allégués plus haut pour situer

1. *Isaïe*, LV, 8, 9.

l'objet de la révélation en dehors de nos prises, se retournent en faveur de la connaissance analogique. Dieu est mystérieux dans son fond. N'est-ce pas le premier dogme de l'Analogie? Les affirmations qu'il émet sur lui-même contredisent ce que nous disions de plus épuré à son sujet. N'est-ce pas ce que nous devions pressentir, puisque, ce que nous disions à son sujet, nous le posions dans l'éminence divine où tout le morcelage de nos affirmations se fond dans une unité supérieure absolue? — Nous n'avons plus, pour correspondre avec ce nouveau domaine du révélé, la hausse de la causalité. Je le veux bien, en ce sens que nous ne pourrions jamais nous élever des créatures à la connaissance, même analogique, de l'essence intime de Dieu; mais, si Dieu lui-même fait descendre, pour ainsi parler, ces divins et inaccessibles secrets au niveau de nos pauvres mots, s'il exprime sa vérité incréée dans nos catégories, — la correspondance n'est-elle pas plus certaine et plus effective, que si elle était établie par cette loi de la causalité, lumineuse, à la vérité, du côté où pose l'échelle, du côté de l'insuffisance du créé, mais qui se perd, à l'autre extrémité, dans les perspectives du mystère divin, — en sorte qu'assurés que nous sommes que l'autre bout repose, nous ne saurions dire exactement ni où, ni comment? Ici, tout au contraire, c'est « l'autre bout », c'est Dieu, qui, se connaissant lui-même en pleine lumière, nous affirme que ce mystère divin est rendu avec vérité, dans la mesure où il a jugé bon de nous le trahir, par les énoncés révélés et les formules du dogme. Mais, pour être rendu avec vérité, il ne faut pas qu'il soit rendu en symboles qui souffriraient autant d'interprétations qu'il y aurait d'interprètes,

puisque le symbole est arbitraire. Il ne faut pas non plus qu'il soit rendu uniquement en métaphores, la métaphore n'étant éclairante, que si l'on a par ailleurs, pour l'interpréter, une connaissance positive de ce qu'elle revêt. Il ne faut pas, d'autre part, aller jusqu'à l'univoque, tailler les mystères divins à la mesure de nos propres conceptions, matérialiser l'Esprit. Que reste-t-il, sinon le procédé analogique, qui fait sa loi du Mystère, et cependant cherche à le viser indirectement, en prenant son point d'appui dans les perfections créées que l'analogie de l'être, prolongée et enrichie par les affirmations révélées, nous oblige à concevoir en Dieu?

Nous sommes donc amenés à utiliser le procédé analogique dans l'interprétation des Dogmes révélés. Le temps dont je dispose ne me permettra de développer qu'un seul exemple de cette application. J'essayerai ensuite de faire rayonner la méthode qu'il aura rendue sensible sur l'ensemble du dogme.

A

Prenons donc comme exemple le dogme d'un seul Dieu en trois personnes, et spécialement, dans ce dogme, car il peut être considéré à bien des points de vue, l'aspect qui nous est présenté par ce mot *Trinité*. Nous allons chercher à dégager par la méthode d'analogie l'élément d'information sur le Divin que contient cette formule : Dieu est trine.

Et d'abord, en bon analogiste, saisissons bien dans sa valeur de signification humaine le terme qui est donné par le dogme comme la base de l'interprétation analogique. Trinité, qu'est-ce à dire? On peut

le définir en l'opposant à « triplicité ». Des deux côtés nous trouvons l'idée de trois choses — mais *Trinité* implique l'idée d'une unité permanente, assurée, foncière et intime entre ces trois choses. « Ah, voilà la Trinité », disons-nous lorsque nous voyons passer trois personnes si intimement unies, qu'elles semblent inséparables. Nous n'en dirons pas autant d'une certaine « *Triplice* », à laquelle vous m'excuserez de faire allusion ici, en raison de la topicité de l'exemple qu'elle fournit. Nous sentons trop bien que de telles « triplices » ne représentent qu'un groupement momentané, comme tout ce qui unifie les intérêts politiques essentiellement mobiles. Triple signifie, en effet, à parler exactement, la simple juxtaposition de trois termes sans unité foncière, naturelle. Trine implique cette unité foncière[1]. Voilà la perfection, car c'en est une, que nous sommes invités par la formule dogmatique, par le Dieu révélateur qui s'exprime par elle, à concevoir en Dieu. Voilà notre base d'analogie.

Essayons, à sa lumière, de nous donner une idée du Divin. Nous n'y arriverons qu'en dégageant de l'idée de trinité créée, un concept qui transcende le créé, le contingent, le fini, qu'en l'analogisant si l'on peut ainsi parler. La chose n'est pas impossible, car l'unité est précisément l'une de ces propriétés réductibles à l'être, la donnée analogue par excellence.

Pour y arriver, remarquons d'abord que nous ne devons pas douter que la perfection rendue par ce mot : trinité soit formellement en Dieu. La foi nous dit, en effet, que Dieu est trine. Et cette attribution

1. Cf. *Summa theol.*, Iª, q. XXXI, a. 1. *Utrum sit trinitas in divinis?*

a tous les caractères d'une attribution de propriété caractéristique, et donc formelle. Pour rendre analogue notre idée de la trinité, nous avons donc le droit de faire fonds sur les exigences antérieurement connues par la philosophie de l'être divin en matière d'attributs divins. Or, ces exigences sont assurément qu'une unité de trois personnes ne peut être conçue en Dieu, si le principe de cette unité est accidentel ou extérieur à Dieu. C'est ce mode accidentel d'union qui a lieu dans nos « trinités » terrestres, si foncièrement unies qu'on les suppose. Mais en Dieu, tout est substantiellement un. Il nous faut donc concevoir la notion de trinité comme pouvant s'interpréter soit d'une unité accidentelle de trois personnes, soit d'une unité substantielle, et comme indifférente à l'une et l'autre réalisation. Rendue à ce degré d'élaboration, la notion de trinité est une notion analogue, elle désigne une perfection que n'épuise pas la nature créée, qui est en puissance de réalisation dans le monde absolu, dans l'ordre divin. Nous pouvons donc l'affirmer de Dieu. Mais comment? Il nous reste à en faire l'aveu.

Que peut bien être la distinction des trois personnes dans l'unité d'une même substance? Ici-bas, autant de personnes, autant de substances individuelles. C'est précisément en cela que s'affirme la valeur éminente du groupement trinitaire divin. Il nous présente trois êtres subsistants qui sont, si l'on peut dire, un seul individu substantiel. Ici, notre regard qui se trouvait jusqu'alors conduit et guidé par notre base analogique, se trouble, et confie au mystère l'enchaînement des termes que le dogme l'a amené à concevoir. La « voie d'éminence » achève ce

que « la voie de négation » et la « voie d'affirmation » avaient commencé.

Prétendra-t-on qu'à suivre cette marche ascendante nous n'avons rien appris? Nous avons d'abord appris à faire des différences. Avec ce que nous avons saisi, je possède un moyen d'échapper au Trithéisme et au Modalisme.

De plus, nous avons appris à percevoir la vérité de la formule dogmatique en question, je ne dirai pas absolument en connaissance de cause, car la divine réalité, qui fonde la rectitude de mes démarches intellectuelles, m'échappe toujours, mais cependant, d'une certaine façon, en connaissance de cause, si l'on peut appeler causes les exigences d'un concept humain, autorisé par la révélation à prétendre à sa réalisation en Dieu. Tel est le concept de trinité, puisque c'est un dogme que Dieu est trine. Nous n'avons fait autre chose qu'analyser ce concept, que de le dépouiller de ce qui le rendait solidaire de sa réalisation contingente, que de le rendre transcendant à l'ordre du créé, pour le transposer ainsi, selon les procédés analogiques justifiés dans la première partie de cette leçon, dans l'absolu divin.

B

Je vais essayer maintenant de manifester le rayonnement universel de l'analogie en matière dogmatique, point de vue capital dans la connaissance du surnaturel, quoique souvent plus ou moins méconnu des théologiens comme des fidèles.

Messieurs, quand nous avons à entendre, dans leur juste sens, des dogmes de l'Église, quels qu'ils soient,

sous-entendons toujours la proportion analogique.

S'il s'agit des réalités divines en elles-mêmes, la nécessité en éclate, vous venez de vous en rendre compte. Si épurés, si clairs, si compréhensibles que paraissent les termes, si justifiées que soient leurs liaisons, si solides que soient leurs synthèses, ne prétendons jamais en avoir une connaissance à niveau — *de plano*. Sans doute, servons-nous de notre sens commun spontané, ou encore analysé par une philosophie humaine qui n'ait pas rompu avec lui. Mais une fois en possession humaine du sens dans lequel l'Église définit son dogme, ne croyons pas en avoir l'intelligence définitivement vraie, si nous ne plaçons pas dans le mystère la réalité divine qui le fonde.

Prenez les faits mêmes de la vie du Christ, qui furent accessibles aux premiers témoins dans leur enveloppe phénoménale : naissance, souffrance, passion, mort; prenez le moindre geste du Christ : il y a là un mystère, une effluve sortie de l'intérieur de Dieu, une essence divine que vous n'atteignez pas. Tout cela est acte du Christ-Dieu, tout cela est de l'éminent et du divin dans son essence profonde. C'est en toute rigueur de termes que la piété populaire appelle ces scènes simples des mystères, que nous disons : les mystères du Rosaire.

Pareillement, « l'Église est une société, les sacrements sont des signes, la grâce sanctifiante est une réalité intime à l'homme, la charité est une vertu », tout cela est vrai, mais n'est pas vrai absolument de cette vérité obvie, de sens commun, que l'on croit y voir à première vue. Il faudrait dire par exemple : ce que sont des signaux dans l'ordre de la vie hu-

maine, les sacrements le sont dans le plan de la vie surnaturelle. Avez-vous vu jamais, en effet, des signaux qui opèrent efficacement et d'eux-mêmes ce qu'ils signifient? Et qu'opèrent-ils? du divin, une participation dans notre vie de la vie divine elle-même. Ce qu'est un sacrement dans son essence intime, est aussi inaccessible à notre intelligence que la Sainte Trinité. Le mystère au fond est le même.

J'ai lu dans un théologien, d'ailleurs célèbre, ce programme qui m'a surpris : « Je hais, déclare-t-il, cette manière de traiter les questions philosophiques et théologiques, qui, à chaque difficulté soulevée dans l'École, répond en invoquant le mystère. N'est-ce pas rendre les choses de la foi incroyables, inaccessibles à tous, que de chercher ainsi à persuader que ce qu'on expérimente est autre que ce qu'on expérimente[1] ? »

Je ne voudrais pas, à la vérité, répondre, par un appel au mystère, à chaque objection scolastique. Et cependant ce recours à l'expérimentation pour rendre les choses de la foi accessibles à tous, me déplaît profondément : et ma réprobation s'accentue quand je vois de quelle manière on applique aussitôt ce critère : « Un paysan, dit-on, ne perçoit aucune différence dans son adhésion quand son pasteur lui propose une vérité de foi ou une hérésie. Donc il n'y a pas de différence constitutive entre ces deux assentiments[2]. » — Eh bien, non ! il y a tout au moins, lorsque l'on croit la vérité révélée, l'influence reçue du témoignage de Dieu! Celui qui croit au Fils de Dieu,

1. J. de Lugo, *De fide*, disp. I, sect. 4, n. 38.
2. *Ibidem*, n. 39.

dit saint Jean, a en soi-même le témoignage de Dieu [1]. Or ce témoignage intime n'est pas du même ordre que le témoignage humain. Il est plus grand, *majus est;* qu'est-ce à dire? Qu'il porte sa preuve en lui-même, répond le contexte [2], que Dieu, par conséquent, dans ce témoignage, opère en Être premier. Or, c'est là une prérogative qui met un tel témoignage dans l'ordre des appartenances divines, du surnaturel, du mystère. Nous ne saurions jauger la nature intrinsèque de la foi surnaturelle d'après les règles qui font accepter le témoignage humain. A proprement parler, on n'expérimente pas Dieu, ni ses influences intimes. Et l'estimable théologien dont je parle l'a expérimenté à ses dépens. C'est parce qu'il avait identifié substantiellement foi naturelle et foi surnaturelle, qu'il a pu concevoir la seconde comme de structure syllogistique. La théorie de la foi discursive est aujourd'hui abandonnée de tous. C'est la revanche de la connaissance analogique méconnue.

Croit-on vraiment rendre incroyables les choses de la foi en les disant mystérieuses? inaccessibles, parce qu'on les dit autres que ce que nous expérimentons à leur sujet? Il est possible que l'on ait pensé cela à une époque et dans des milieux de plat nominalisme scolastique. Mais aujourd'hui, n'est-ce pas le contraire?

Écoutez ce qu'écrit à ce sujet un moderniste bien connu :

« La formule ecclésiastique n'est pas vraie absolument, puisqu'elle ne définit pas la pleine réalité de

1. I Jean, v, 10.
2. *Ibid.*

l'objet qu'elle représente ; elle n'en est pas moins le symbole d'une vérité absolue. Jusqu'à ce que l'Église juge à propos de la modifier en l'expliquant, elle est la meilleure et la plus sûre expression de la vérité dont il s'agit. Le fidèle adhère d'intention à la vérité pleine et absolue que figure la formule imparfaite et relative. Adhérer à la formule comme telle, d'un assentiment de foi divine, serait adhérer à ses imperfections inévitables, la proclamer imperfectible et adéquate bien qu'elle soit inadéquate et imparfaite. »

Allez-vous répondre que la formule ecclésiastique est vraie absolument, que, pour la rendre croyable et accessible à tous, il suffit de l'interpréter selon les ressources de notre expérience journalière, que nous ne devons pas « chercher à persuader que ce que l'on expérimente est autre que ce que l'on expérimente » ? C'est cette inintelligente et basse conception du Réel divin et des formules qui l'expriment (que gardent encore, en partie tout au moins, certains théologiens), qui a rendu possibles les succès de la théorie symboliste. Seule une intelligence analogique du Divin rayonnant sur toutes les parties de la théologie, nous permettra de conquérir à nouveau l'ascendant sur les intelligences de notre temps, ouvertes désormais à l'idée de l'éminence divine, mais qui sont tentées de l'exagérer ; — d'intercaler, entre le matérialisme des sensualistes et l'arbitraire symbolique, un procédé de proportionnement de l'esprit humain à Dieu ; de rendre croyables et accessibles à tous, autant qu'elles peuvent l'être par ce côté, les choses de la foi.

Comme je préfère à cet anthropomorphisme la

compréhension profonde du mystère divin dont a fait preuve un grand théologien, à qui, certes! les positions du thomisme sur les questions de la Grâce et de la Providence étaient sacrées, et qui les a non pas reniées, comme l'ont cru certains théologiens distraits ou peu capables de s'élever au-dessus d'un certain niveau de parti, mais transfigurées par l'analogie et le sentiment du mystère divin. Je ne connais rien de plus émouvant que ce passage, où ce génie essentiellement formulateur, aux prises avec le mystère de la Conciliation de l'efficacité de la Providence avec la liberté, comme emmuré dans les parois des distinctions d'école, qu'il ne cesse cependant de juger les meilleures, les plus libératrices, laisse échapper, en plein commentaire scolastique, ce monologue dont l'accent rappelle ces vers du poète de la Libération du territoire :

Je ne suis pas délivré! non! j'ai beau
Me lever. Je me heurte au plafond du tombeau.

« J'ai lu, dit Cajetan, tout ce que disent les docteurs — sens divisé et sens composé, — nécessité de conséquence et de conséquent, — liberté du choix divin et indifférence dominatrice des causes libres, — mais tout cela ne saurait tranquilliser l'esprit. Car, ce qui est en question, ce n'est ni Dieu, ni la liberté, mais ceci : comment l'inévitabilité d'un événement voulu par la Providence divine peut-elle se concilier avec l'évitabilité de fait et réelle qui lui est dû en raison de ma liberté?

« On dit communément : c'est prévu, c'est voulu, c'est prédestiné — donc c'est inévitable. Pour moi, sans vouloir m'opposer au torrent, sans affirmer, —

mais l'intelligence sous l'empire du Christ, j'entrevois ceci : la Providence, de soi, n'impose ni la contingence, ni la nécessité aux événements qu'elle dirige, car Dieu, dans son éminence, possède un mode de causalité qui dépasse contingence et liberté. Voilà un premier point. — Montons encore. Pourquoi Dieu, être plus excellent que nous ne saurions le penser, ne pourvoirait-il pas aux choses de ce monde, de telle sorte qu'à sa providence, ressortirait quelque mode de produire supérieur à nos catégories d'évitabilité et d'inévitabilité, de telle sorte que, l'événement accompli, aucune de ces deux combinaisons ne résulterait nécessairement de sa providence? S'il en est ainsi, ma pensée se repose, non sur une évidence, mais devant la hauteur inaccessible d'une vérité cachée... Si l'on prêchait cela, il n'y aurait plus d'erreurs parmi les chrétiens sur la Prédestination, — pas plus qu'il n'y en a sur la Trinité, dont on dit et on écrit couramment qu'elle est un mystère pour l'humaine raison, et que la foi seule y est de mise[1]. »

Conclusion. — Le surnaturel tout entier, en dépit du langage humanisé sous lequel il nous est enseigné, placé définitivement au centre du Sanctuaire, dans le tabernacle voilé où sur la terre nous adorons la Trinité, — ce n'est pas évidemment toute l'intelligence du dogme, puisque l'analogie nous en donne une connaissance distincte formelle et vraie, — mais c'en est l'achèvement ou, comme dirait Pascal, la dernière démarche.

Nous rejoignons ainsi la parole du Christ à la Sama-

1. *In Summam theol.*, Ia, q. XXII, a. 4, n. 6-9, *passim*.

ritaine, parole dans laquelle se concentre l'âme de la méthode d'analogie : Dieu est esprit et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité. La véritable connaissance analogique de Dieu est un acte de l'esprit s'élevant à la vérité divine, — ce n'est pas de l'agnosticisme : — mais c'est cependant, dans son essence profonde, un acte d'adoration.

II

LE DÉVELOPPEMENT DU DOGME[1].

Nous entendons, par *développement du dogme,* ce fait, que la révélation divine, achevée aux temps apostoliques, comme en témoigne la tradition des premiers siècles, et déposée originairement dans des assertions, des institutions, des pratiques religieuses, s'est manifestée par la suite sous la forme d'énoncés doctrinaux sensiblement différents de ce qui apparaissait au point de départ, énoncés qui ont cependant reçu la sanction de l'Église et ont été imposés par elle à la foi des fidèles comme l'authentique expression de la révélation.

Nous excluons donc de notre sujet : 1° le progrès de la Révélation divine dans l'Ancien Testament, lequel procède légitimement par apports de vérités nouvelles[2], puisqu'il constitue une période préparatoire de la Révélation ; 2° le développement purement théologique qui n'aboutit pas à des dogmes, quoi qu'il en soit de ses affinités avec le développement dogmatique.

Les développements de la révélation constituent pour la vérité révélée des formes incontestablement nouvelles d'affirmation. La différence n'est plus seulement dans la formule qui contient le dogme, comme lorsqu'il s'agit de définir une vérité en termes plus

1. Leçon V.
2. Cf. *Summa theologica*, IIª IIæ, q. I, a. 7.

précis. La matière même de l'affirmation, en partie tout au moins, est autre.

Cherchez dans le dépôt révélé intégral, « Écriture et traditions apostoliques », la formule de dogmes comme le Purgatoire, l'Infaillibilité pontificale, l'efficacité des Sacrements *ex opere operato,* l'âme intellectuelle forme du corps, l'Immaculée Conception, l'Institution par Jésus-Christ des sept sacrements, etc., certes vous trouverez d'ordinaire quelque chose, — parfois quelque chose de puissant, mais aussi, d'indéterminé, de plus ou moins vague : sur certains points même, il vous paraîtra, non seulement que vous ne trouvez rien, — ce qui pourrait après tout s'expliquer, car vous n'êtes ni le contemporain, ni le gardien, ni la mesure du dépôt primitif; — mais que des causes diverses, latentes ou postérieures, justifient suffisamment l'apparition d'assertions non prévues dans les alignements primitifs. Que devient, en pareil cas, l'homogénéité de la vérité révélée sous ses différentes formes d'affirmations?

Voici le plan de cette leçon :

1° Chercher parmi les théories existantes, la conception qui serre de plus près la notion du développement dogmatique, tout en respectant l'homogénéité substantielle de la vérité révélée.

2° Mettre cette conception à l'épreuve, et décrire, en la prenant comme idée génératrice, les phases concrètes du développement dogmatique.

I. — La Notion du Développement dogmatique.

Les explications peuvent se ramener à trois groupes, ainsi caractérisés : transformisme pur, crois-

sance organique, développement de nature spéciale dont l'analogue est fourni par le développement des doctrines dans l'esprit humain.

1. Le transformisme dogmatique pose en principe l'hétérogénéité du donné primitif et de ses développements. Nous n'avons pas à l'envisager sous sa forme athée; ce n'est plus qu'une contribution à l'étude des superstitions religieuses, position étrangère à notre point de départ. Sous sa forme théiste, il admet une expérience religieuse, dont l'objet est le Divin, mais dont l'expression est un symbolisme plus ou moins mythologique. Le développement n'a d'autre signification que celui d'une substitution de mythologies. — Utilisée par des chrétiens ou par des modernistes soi-disant catholiques, cette notion subit des fortunes diverses, les uns regardant le Dépôt révélé chrétien comme méritant une simple préférence vis-à-vis des mythologies des autres religions, les autres le regardant comme une expression absolument consacrée par une initiative effective de Dieu, comme normatif vis-à-vis de ses développements mais à telle enseigne que ces développements ne puissent être érigés en dogmes, étant une simple théologie humaine. Aussi, pour en extraire la réalité dogmatique, il faut revenir à l'apostolicité littérale des expressions primitives. — A l'écart de ces positions symbolistes, mais toujours dans la ligne transformiste, Günther admettait que les développements du dogme, définis par l'Église, sont légitimes en tant que substitutions, divinement authentiquées, de doctrines rationnelles en harmonie avec l'état général de la science, aux doctrines anciennes qui ont fait leur temps.

D'un mot, et quelles que soient ses modalités, le transformisme admet que le sens du dogme ultérieurement défini n'est plus le même que le sens du Dépôt révélé primitif. Cette conception suppose que la connaissance de révélation n'est pas originairement fixée comme telle, que c'est un phénomène de sentiment religieux, symboliquement interprété, ou encore, comme chez Günther, une construction rationnelle de valeur relative, une théorie. Sa critique relève donc d'une étude spéciale sur la nature de la Révélation, de l'acte révélateur et de la connaissance qui lui correspond. J'en ai traité plus haut[1], et partant, je laisse de côté cette opinion.

2. La seconde explication admet, sous tous les développements, un sens qui ne change pas. Elle prend à son compte la doctrine de Vincent de Lérins et l'expressive comparaison du germe qui se développe sans changer de nature. Ainsi va le dogme, substantiellement identique au dépôt révélé *in eodem sensû et in eâdem sententiâ*. La permanence du type primitif, la constance des principes directeurs, le caractère assimilateur des annexions, la logique du développement, la préexistence, sous forme d'anticipations dans le noyau primitif, des développements futurs, leur valeur de conservation pour l'acquis antérieur, leur vigueur d'affirmation à travers la durée, ce grand critère de tout ce qui a vraiment droit à vivre, telles sont, à entendre Newman, les notes du développement légitime. — Quant à son mode, il suit les lois inévitables de la croissance organique,

1. IIe leçon, *La Révélation*, p. 48; — Cf. *La relativité des formules dogmatiques*, *Revue thomiste*, mars 1904, p. 49.

avec cette différence que l'Esprit de Dieu, qui a jeté la semence, ne l'abandonne pas, et veille en secret d'une manière spéciale sur son évolution. L'Église enfin, assistée de Dieu, intervient, comme un divin jardinier, par des initiatives extérieures, tantôt pour couper une excroissance nuisible, une branche folle qui menace de prendre inutilement la sève, tantôt pour redresser des développements qui ne sont pas dans les lignes de la poussée intime de l'Esprit, tantôt pour sanctionner les résultats normaux, légitimement acquis, fruits de la croissance arrivée à sa maturité.

Cette belle analogie a deux mérites incontestables. D'abord, elle tient compte de la part prépondérante de l'influence divine intime et extérieure dans le développement d'un germe essentiellement surnaturel, ce en quoi elle est parfaitement catholique. Ensuite elle illustre splendidement le double caractère, fait de nouveauté et d'identité foncière, que présentent les moments successifs de l'affirmation objective de la Vérité révélée. Les notes qu'elle donne pour discerner le développement authentique sont réelles et parlantes; maniées par un Newman, elles ont abouti sur certains points à des mises en évidence qui ont paru décisives et qui resteront toujours comme des modèles de travail bien fait.

Cette explication est-elle cependant définitive? Des interprétations récentes qui s'en recommandaient sont venues jeter sur elle une suspicion qu'il est difficile d'écarter. Des théories, renfermant l'essence du Christianisme, son germe donc, soit dans la Bonne Nouvelle du royaume de Dieu intime à l'âme, soit dans les perspectives eschatologiques qui, sous la

forme où on les considère, se sont trouvées démenties, ont ouvert les yeux des théologiens sur le vague où la comparaison de Vincent de Lérins laissait la nature propre du fait du développement. Toujours bonne, comme comparaison, pour donner l'impression d'un mouvement d'extension s'accomplissant dans le respect absolu de la loi immanente déposée dans le germe, on lui reprochait de n'être qu'une comparaison, fondée sur la donnée commune de développement vital, sans tenir compte suffisamment de la différence qu'il y a entre la vie d'un végétal et la vie d'un esprit.

Cette critique porte sur deux points principaux de la théorie. 1° La croissance organique est due à une circulation incessante. Les matériaux annexés finissent toujours par être éliminés. Dans le développement dogmatique au contraire, il y a intégration définitive des matériaux venus du dehors; les formes développées du dogme sont inséparables des idées, d'abord étrangères au dogme, qui ont servi à le développer [1]. 2° Une autre différence est dans le mode de déploiement. Le germe se développe totalement *ab intrinseco*, par une segmentation automatique de l'ovule primitif, par le dégagement quasi mécanique des parties qui constituent, l'embryon d'abord, puis le vivant adulte. Il se développe de lui-même et par lui-même. Le dogme ne se comporte pas ainsi. Chaque développement est le fait d'une initiative de l'esprit humain conduit par l'Esprit de Dieu, d'une intervention autonome, en regard du Dépôt révélé,

1. Cf. DE GRANDMAISON, *Le développement du dogme chrétien*, *Revue pratiq. d'Apol.*, 15 sept. 1908, p. 902. — Vacant, *Études sur la Constitution* Dei Filius, n. 851.

de l'activité de cette force vivante, extérieure au dogme, qui est l'esprit de l'homme. Que les sept notes newmaniennes soient l'indice du vrai développement, c'est ce que l'on concède volontiers; mais elles n'en sont pas le ressort, la cause explicative. Celle-ci est *sui generis :* l'analogie commune avec les vivants ne saurait la livrer; il faut la demander à l'activité propre de l'esprit.

3. Et c'est pourquoi une troisième explication prend son point d'appui dans le spectacle du travail tout à fait spécial qu'offre l'esprit lui-même se développant dans son ordre propre : ici nous ne sommes plus sur un terrain étranger, nous sommes sur le terrain même du développement dogmatique. M. de la Barre[1], et tout récemment M. de Grandmaison [2] ont mis en lumière, et adapté à cette solution, la leçon que nous offrent les sciences de la nature et les théories scientifiques.

De l'aveu des savants qui raisonnent leurs méthodes, tous les développements scientifiques supposent des données de fait intangibles et régulatrices, que jamais on n'a le droit de négliger ni d'oublier, sur lesquelles il faut finalement faire l'épreuve des théories conduites selon les hypothèses les plus fécondes, des élaborations mathématiques les plus cohérentes. Généralisant ces vues et les étendant à toutes les branches des connaissances scientifiques humaines, surtout de celles dont les données premières sont fixes et obvies, les sciences philosophiques sans doute, M. Bainvel a dit : Aucune science ne fait son

1. *La vie du dogme catholique*, *Appendice*.
2. *Article cité*, p. 903.

objet : elle le suppose : et l'objet ne change pas du fait du progrès de la science : il est donné d'emblée, encore que l'on n'en saisisse pas du premier coup les éléments et les modalités. Le progrès se tient du côté de la connaissance de l'objet; il consiste dans la manière meilleure de s'en emparer, dans la connexité qui se découvre entre les éléments saisis dans l'objet, dans les rapports de ceux-ci avec d'autres objets[1]. On ajoute à ces coïncidences cette autre particularité des développements scientifiques, qu'ils sont moins le fait d'un savant isolé que d'une collaboration sociale, d'une mise au point opérée en commun par une société d'esprits, se corrigeant, se stimulant et finissant par s'unir dans l'approbation d'un résultat, qui, s'il est perfectible (la science ne connaît pas d'arrêts absolus), ne laisse pas d'être acquis, en sorte que tout développement ultérieur devra s'y référer. De ce point de vue, le développement scientifique n'apparaît plus comme la marche en avant, en ordre déployé, d'un germe imparfait, mais comme un retour constant de la connaissance, dans une réflexion commune, vivante, associée, sur un objet donné, à la fois matière du travail, point de repère des élaborations scientifiques, et canon sanctionnant les développements acquis.

A présent, nous avons une analogie explicative du développement dogmatique. Sans doute il y a des différences à faire. Le donné révélé, tel qu'il est déposé dans les assertions normatives des prophètes, des apôtres, des écrivains inspirés, est un objet de connaissance déjà dérivé, non premier. Il recouvre à

1. *De magisterio vivo et traditione*, p. 145. Nous traduisons.

l'état latent le mystère de l'Être divin, l'objet véritable connu de Dieu seul. Ce n'est pas un objet ordinaire et univoque comme le donné scientifique. Par suite, le travail de l'esprit humain sur cet objet, ne doit pas être un labeur purement humain, mais une réflexion plus profonde que la réflexion humaine, même socialisée, une réflexion aidée et assistée par l'Esprit qui seul connaît les secrets de Dieu; par suite, enfin, la consécration définitive du développement acquis n'appartient pas à l'évidence (même partagée par toute la communauté, même présumée comme l'effet du Saint-Esprit) de la correspondance de ce développement avec le Dépôt, mais au verdict de l'autorité divine qui régit la société des esprits chrétiens, seule capable, de par l'assistance divine, de percevoir et de promulguer authentiquement la solidarité d'une affirmation humaine avec la Réalité divine.

Sous le bénéfice de ces réserves, qui nous rappellent que la comparaison instituée n'est qu'une analogie, nous comprenons, à la lumière de ce que nous expérimentons dans le travail scientifique, ce qui peut se passer dans le travail dogmatique. Il y a de part et d'autre un donné premier, intangible et plénier, gros de toute la réalité des développements et les débordant toujours, saisi dans son ensemble par une intuition fondamentale. Puis, sous l'influence de cette intuition, une « fermentation », comme dit le P. Allo, de tout ce qui se remue dans l'esprit humain, la formation d'innombrables synthèses qui prétendent à exprimer la diffusion normale de l'objet primitif et qui, pour réaliser leur prétention, se réfèrent sur lui constamment; enfin le retour à l'objet, demeuré immo-

bile, de ses enrichissements présomptifs, pour recevoir de lui, dans une vue claire de la correspondance entre le donné et ses développements, la sanction définitive.

Cette fois, semble-t-il, nous n'avons pas simplement une comparaison commune, nous touchons le pourquoi. L'esprit va, sans heurt, du développement scientifique au développement dogmatique. Il perçoit une même loi, une même idée directrice dans les démarches mentales qui les produisent, les différences à faire étant faites. Il semble que l'on ne puisse aller plus loin dans l'explication.

4. Et cependant, il y a peut-être un pas à faire.

L'analogie du développement scientifique donne sans doute le *comment* de la permanence identique d'un donné, à travers les progrès de l'esprit humain, mais ce *comment* elle ne le donne que comme un fait qui, ayant ses entrées légitimes, que personne ne conteste, dans la science, peut être transféré dans la pensée dogmatique. Mais cette transposition est-elle facultative, ou bien s'impose-t-elle, de par les lois inéluctables de l'esprit humain, dont les affirmations dogmatiques, étant à forme humaine, représentent une des manifestations?

Pour ma part, c'est de cette dernière façon que j'entends les choses. Le développement scientifique tel qu'il vient d'être décrit et le développement dogmatique tel que le conçoivent les théologiens dont j'essaie d'interpréter la pensée, ont une racine commune qui est la structure même de l'affirmation humaine.

L'affirmation humaine ne va pas à la dérive comme le prétendent ceux qui assurent que la vérité n'est

pas plus immuable que l'homme lui-même, qu'elle évolue avec lui, en lui et par lui[1]. Elle trouve la raison première de sa mise en exercice dans la présence réelle de tout le réel, offert à sa première et fondamentale intuition sous la dénomination confuse, à force de plénitude débordante, de l'être en tant qu'être. Dès lors, notre vie intellectuelle ne saurait avoir qu'une signification : redire en détail ce qui a été donné primitivement en bloc; déterminer CE QUI EST à coup d'intuitions soigneusement éprouvées. En face de cette marée montante des affirmations d'expérience, de sens commun, d'analyse philosophique, l'Être se comporte à la fois comme un foyer d'attraction, comme un point de mire, et comme un critère régulateur. Telle est, dans son fond, la vraie coupe de l'esprit humain, force plus disciplinée, plus endiguée que ceux qui ont intérêt à se libérer d'un dogmatisme quelconque ne le confessent d'ordinaire, car ils sentent instinctivement que, le primat de l'être une fois admis, leur liberté absolue de penser est compromise, que l'obligation de ne dire que CE QUI EST est la mort du libertisme intellectuel et des romans d'aventures philosophiques extraordinaires[2].

Il n'est pas étonnant que les sciences humaines reproduisent en petit, à l'occasion d'une partie, d'une appartenance spéciale du Réel total, la coupe typique de l'esprit humain, dont elles sont les légitimes promotions. Dès lors, on doit retrouver à leur tête ce conditionnement dominateur de l'objet, du fait, du donné. C'est par là qu'elles ont contact avec la réalité. Et voilà l'explication de ces trois moments du

1. Décret *Lamentabili*, pr. 58.
2. Cf. Première leçon, p. 9-14 et 39.

labeur scientifique que nous constations tout à l'heure : intuition globale d'un donné, travail pour développer ce donné, retour vers le donné primitif pour y trouver la sanction des développements acquis.

Il n'est pas non plus étonnant que le développement dogmatique, œuvre de l'esprit humain sur un donné révélé à forme humaine, suive à son tour les mêmes lois. Nous y trouverons donc d'abord l'intuition globale de la Révélation par l'adhésion de foi de la société chrétienne primitive, puis une fermentation de toutes les énergies humaines de connaissance pour prendre de ce donné une possession plus distincte, plus intégrale; enfin un mouvement de retour pour confronter l'acquis définitif de l'élaboration avec le critère du donné révélé[1].

Nous comprenons maintenant pourquoi l'analogie du développement scientifique serre, de plus près que la comparaison du germe, la réalité du développement dogmatique : c'est que l'un et l'autre développement trouvent leur justification dans la loi plus foncière qui oblige toute activité connaissante de l'humanité à n'être qu'un approfondissement d'un premier et intangible donné. Sous ce rapport, développement scientifique et développement dogmatique sont à un même étage du dynamisme intellectuel et, comme il arrive en pareil cas, ils s'éclairent mutuellement, mais aucun d'eux n'est premier. Il y a un ressort commun et profond de leur analogie, et ce ressort c'est la structure même de l'esprit humain.

1. Comparez Vacant, *op. cit.*, n. 869, qui reconnaît lui aussi ces trois phases dans le développement dogmatique, et les désigne par les noms des trois premières vertus intellectuelles : *intelligentia*, *scientia*, *sapientia*.

Et ainsi, notre esprit se repose, car, ce qu'il voit, ce n'est plus une image symétrique, et comme un reflet du développement dogmatique dans le développement scientifique ; c'est la cause commune, et qui porte sa raison d'être en soi, de leur marche parallèle.

Or, il n'est pas douteux que le travail de l'esprit humain conçu comme une reprise de contact incessante, dans des affirmations de détail, avec un donné primitif, ne soit apte à garantir dans nombre de cas l'homogénéité des développements de ce donné avec la mise de fonds première[1] ; et donc, la conception du développement du dogme que nous venons de justifier, a tout ce qu'il faut pour assurer l'homogénéité de la Vérité révélée sous ses formes développées d'affirmation.

II. — Mise à l'épreuve de cette Notion.

Mettons maintenant cette conception à l'épreuve des faits et manifestons sa cohérence et sa valeur explicative.

Nous avons dit que le développement doctrinal en général parcourt trois phases : 1° l'entrée dans la conscience, la saisie, d'un donné nouveau et important, capable de causer un ébranlement intellectuel spécial ; 2° une fermentation mentale produite par la diffusion de ce donné dans un esprit vivant et déjà plus ou moins organisé ; 3° un effort pour confronter le produit ainsi élaboré avec le donné primitif et sanctionner ce qu'il représente d'acquis définitif. Voyons la réalisation de ces trois moments dans les faits qui étoffent ou concrétisent le développement dogmatique.

1. Cf. Leçon I, p. 22-39.

Première phase. — L'intuition globale de la foi. Ce qui caractérise le donné révélé, au sortir de l'inspiration prophétique, c'est, d'une part, la richesse de ce donné; d'autre part, l'état d'indétermination et de confusion relative dans lequel il nous est ordinairement livré.

Et d'abord, le donné révélé est riche. La cause première de cette richesse est sans doute la Pensée divine dont il est la traduction humaine. Par là, le Dépôt est constitué pour toujours au-dessus de nos expériences et entreprises religieuses. Comme l'Être est, par droit de nature, le régulateur-né de nos affirmations humaines ordinaires, ainsi la Pensée divine, déposée dans les énoncés primitifs de la Révélation, domine le flux et le reflux des affirmations de la société chrétienne sur le Divin. Le signe visible de cette souveraineté, est la plénitude, l'ampleur, l'intense valeur de signification des énoncés du Dépôt. Lorsqu'on lit Isaïe, saint Paul ou saint Jean, on est frappé de ce caractère. Il semble que les mots humains, comme distendus, vont éclater sous la pression de la réalité puissante qu'on les oblige à exprimer. Quelle intensité par exemple, dans ce passage de l'Épître aux Philippiens où saint Paul raconte l'humiliation et l'obéissance de Celui qui subsistait dans la forme de Dieu[1] ! quelle explosion, cet abrupt début de la première Épître de saint Jean : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché, concernant le Verbe de la Vie, — car la Vie s'est manifestée, et

1. *Philip.*, II, 5-11.

nous avons vu, et nous rendons témoignage, et nous vous annonçons la vie éternelle qui était auprès du Père et s'est manifestée à nous — ce que (donc) nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons! » A quel diapason cet enthousiasme rempli de la « vue » de Dieu, ne hausse-t-il pas l'Évangile ainsi présenté! Or, c'est là, avec des modalités d'une diversité infinie, une note fondamentale du dépôt révélé tout entier. Qu'est-ce que la plénitude de l'Être en tant qu'Être, présente au premier éveil de l'esprit humain, à côté de cette plénitude de Réalité divine qui va présider au premier éveil de l'activité dogmatisante!

Mais, l'inévitable rançon de cette plénitude d'objet, c'est l'indétermination forcée de son expression en pensées humaines. Déjà, dans le domaine rationnel pur, pour maintenir son universelle compréhension, l'Être en tant qu'Être devait se présenter dans un état de souveraine et dominatrice indifférence vis-à-vis des déterminations de nos affirmations de détail, qu'il contient toutes implicitement. Mais ici, c'est l'Infini qui cherche à se faire jour dans des esprits humains, et qui, ne pouvant s'objecter d'un seul coup comme il s'objecte à lui-même, consacre quelques énoncés, ou même moins que cela, quelques attitudes, rites, gestes, comme expressifs à jamais pour nous de son inaccessible grandeur!

On a relevé les nuances d'obscurité, si je puis ainsi dire, de ces énoncés sur le Divin. Tantôt c'est une contradiction non levée comme celle, par exemple, qui maintient l'unité de Dieu en réservant au Père ou au Fils des activités propres, voire même des attributs spéciaux de la Divinité. Tantôt c'est une apparence dogmatique, bientôt démentie, tel l'horizon prochain

des perspectives eschatologiques ; ce sont encore des vérités profondes engagées dans une imagerie naïve et caduque. D'autres fois, c'est une attitude prescrite et qui deviendra impraticable à courte échéance, par exemple celle-ci : *in viam gentium ne abieritis;* ce sont, comme il arrive à toute pensée riche et d'avenir, des indications à tirer au clair, des virtualités à réaliser, des institutions rudimentaires à développer, des préceptes pratiques qui supposent ou enveloppent une doctrine spéculative à expliciter. C'est, pour tout résumer, comme l'a si éloquemment écrit M. de Grandmaison, « l'immense afflux qu'on commençait à peine de vivre, des réalités divines, entrées naguère en contact — par la vie, les leçons, la grâce du Fils de Dieu — avec l'humanité rajeunie et tressaillante ». Et il ajoute : « Comment ces richesses inouïes eussent-elles pu, au cours d'une génération, être classées, distinguées, définies, intellectuellement réalisées ? Elles ne le seront jamais[1]. »

Du fait de cette richesse, jointe à cette inadéquation d'expression, résulte ceci pour une conscience en éveil : d'une part que le bien suprême de l'humanité est là, qu'il faut s'en emparer, et c'est ce que réalise l'adhésion de la foi, adhésion pleine, totale, si l'on ne regarde qu'à la vigueur avec laquelle elle saisit le réel divin ; d'autre part, que cette saisie globale, si elle sauve, si même, sur les articles fondamentaux, elle atteint du premier coup toute la précision possible[2], ne résout pas toutes les questions posées par le donné révélé ; bien plus, qu'elle n'aboutit qu'à les poser avec plus d'insistance. Il en résulte que les

1. *Revue pratique d'Apologétique*, 15 sept. 1908, p. 895.
2. Cf. Vacant, *op. cit.*, n. 852.

forces de l'homme capables de fournir un renseignement, sont requises par la foi elle-même de s'aboucher au Réel divin, de transcrire, d'adapter, d'expliquer, de *développer*, selon le mode connaturel de notre pensée, ce qui se remue d'implicite, de virtuel dans le Dépôt de la Rév élation.

Et voilà, mise en place, la cause psychologique profonde du développement du dogme. C'est l'entrée en jeu, sous le gouvernement de l'Esprit de Dieu, d'une force autonome, l'esprit humain lui-même, qui, par l'intuition en bloc de la foi à lui départie, se trouvant mis en possession des données riches, mais encore inexplorées dans leur détail, de la Révélation, cherche à en prendre une possession mentale intégrale. Qui donc a dit que le développement du dogme s'opérait par des infiltrations effectuées selon la ligne de la moindre résistance, par des pressions mécaniques, exercées du dehors par l'autorité, par des irruptions d'éléments étrangers dans une pensée débile et incapable de leur résister; que la pensée primitive finissait par être annexée aux mouvements de pensée qui se succèdent autour d'elle et à former un amalgame, un syncrétisme incohérent? Cela n'est pas vrai! Il y a, en tête du mouvement progressif dont vit le dogme, une force vivante, autonome. Dans l'ordre naturel de l'affirmation humaine, l'intelligence munie de l'intuition fondamentale de l'Être, s'ébranle et met en mouvement, comme autant d'instruments pourvoyeurs, toutes ses facultés d'intuition du détail afin de pouvoir acquérir une connaissance diversifiée et systématisée du Réel. Pareillement, dès son début dans l'ordre de la révélation surnaturelle authentique, l'esprit de l'homme, enrichi par tout le Donné révélé

entrant globalement en lui, grâce à une intuition de foi infuse et, sur nombre de points, confuse, met en action, comme autant d'instruments, toutes ses ressources natives pour prendre une conscience plus pleine, plus distincte, plus actuelle du trésor en la possession duquel il vient d'entrer.

Deuxième phase. — La fermentation mentale.

Nous comprenons maintenant la valeur de cette expression de *ferment*[1] dont on a proposé de se servir, de préférence à celle de *germe*[2], pour signifier la manière dont l'esprit entre en jeu sous l'action de la vue de foi qui l'a mis en possession du Divin. Cette vue d'ensemble des réalités révélées est, en effet, comme le ferment qui travaille la pâte, en s'insinuant partout, non pas pour se mélanger à sa matière dans laquelle il est comme dissous, mais pour l'élever à sa hauteur, pour l'imprégner de sa qualité propre. C'est en cela, et en cela seulement, que tient la métaphore.

Mais laissons les métaphores et étudions en termes précis ce qui se cache sous celle-ci : ce sont d'abord les actes par lesquels l'esprit réaffirme, avec l'insistance de celui qui comprend mieux, mais dans les mêmes termes, les vérités révélées; ou encore les actes par lesquels il les définit en termes plus précis, plus techniques, mais équivalents. Ce ne sont pas là, à la vérité, des développements puisque ce qui est réaffirmé ou précisé existait déjà formellement (quoique implicitement dans le second cas), sous une autre forme. Nous avons parlé de ce progrès de l'expression de la vérité révélée dans la troisième leçon de

1. A. Gardeil, *La place de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1902, p. 5-6.
2. B. Allo, *Germe et Ferment*, *Rev. des sc. ph. et th.*, janv. 1907.

ce Cours, à propos des transformations que font subir aux assertions primitives les définitions dogmatiques [1].

Le cas typique d'un développement proprement dit du dogme nous est fourni par la définition des vérités obtenues par voie de conclusion théologique [2]. Il semble, en effet, que la conclusion diffère, par son contenu même, du donné auquel elle s'origine. Car dans tout véritable raisonnement, il y a passage d'un virtuel à l'actuel, de la puissance à l'acte. Or, dans bien des cas, on peut adhérer à une vérité sans adhérer, avec la même certitude du moins, à toutes ses conséquences. Cela est vrai spécialement dans le cas qui nous occupe. On doit adhérer de foi divine à ce qui est révélé; mais si, par le procédé du raisonnement humain, lequel n'a qu'une certitude naturelle, on déduit, d'une vérité révélée, une conséquence quelconque, cette conclusion est certainement d'une certitude inférieure à celle de la foi; et, par conséquent, si légitime soit-elle comme conclusion théologique, elle ne saurait jamais prétendre à offrir un développement du dogme exigeant de soi le même absolu d'adhésion surnaturelle. Si nous ajoutons, qu'en plus de la pure forme du raisonnement logique, interviennent la plupart du temps dans l'argumentation théologique des propositions de pure raison naturelle, la difficulté s'augmente encore. Bref, on ne voit pas comment de tels développements peuvent être homogènes au Donné révélé; comment un semblable procédé peut être l'instrument loyal et efficace de la foi cherchant à se manifester ce qui est latent dans son propre objet. Il n'y a plus, ici, objet de foi, dogme. C'est de la théologie.

1. Cf. pp. 97-113.
2. Cf. la note qui se trouve à la fin de cette leçon.

Pour éclairer tout ceci, prenons un exemple, l'exemple classique de conclusion théologique qui nous est offert par saint Paul dans la *première Épître aux Corinthiens,* chapitre xv. Saint Paul raisonne ainsi.

Il y a solidarité, dans un ordre de choses donné, entre le premier et ce qui le suit, entre le premier-né et ses frères. Exemple à l'appui : la solidarité, dans le péché originel, d'Adam et de sa postérité;

Or, c'est comme premier né d'entre les morts que le Christ est ressuscité;

Donc, il y a solidarité dans l'ordre de la résurrection entre Jésus-Christ et les hommes morts.

Plus simplement : si le Christ est ressuscité, tous ressusciteront.

Donnons que la mineure de l'argument soit de foi. Elle l'est, semble-t-il, pour saint Paul. La majeure, sous sa forme universelle, est rationnelle. Et l'exemple, tiré du péché originel, étant particulier, bien qu'appartenant à la révélation, ne la fait pas sortir de sa valeur rationnelle.

Il est clair que la résurrection universelle est quelque chose de nouveau par rapport à la résurrection du Christ, qu'elle n'y est contenue que comme dans sa cause[1], que tout l'effort de saint Paul consiste grâce à ce moyen terme : solidarité entre le premier dans un ordre donné et ses dérivés[2], à actualiser devant son esprit et les nôtres, les virtualités de cette

1. *Melius dicendum quod sit locus à causâ.* Saint Thomas, *in I Epist. ad Cor.*, c. xv, lect. 2ª.

2. Il est très curieux de voir saint Thomas mettre en évidence le principe, sur lequel repose l'argumentation de saint Paul, dans son article : *Utrum Christi resurrectio sit causa nostrae resurrectionis? Summa theol., Supplementum*, q. LXXVI, a. 1, *sed contra.* Ce principe n'est autre que la maxime aristotélicienne : *Illud, quod est primum in quolibet genere, est causa eorum, quae sunt post.*

cause de résurrection qu'est le Christ se ressuscitant lui-même. Nous avons affaire, il n'y a pas à en douter, à un développement neuf, original. Cela ne fait pas du reste de difficulté dans le cas actuel, puisque tout le raisonnement avec sa conclusion, étant le fait d'un apôtre inspiré, et contenu dans un document qui l'est également, fait partie du Dépôt révélé. Mais pourra-t-on en dire autant des conclusions de même genre que feront des théologiens sans garantie personnelle d'inspiration?

J'ai lu tout ce que les théologiens ont dit de meilleur sur ce sujet. Leur principale préoccupation semble être de garder à une partie des conclusions théologiques une valeur de facteur dogmatique, de faire pour ainsi dire la part du feu, et d'abandonner le reste au pur discours théologique, qui ne donnant que de l'inféré, du conclu, n'aboutit jamais de soi à un objet de foi, capable d'être incorporé au dogme. Mais il se trouve que ce « Reste » est en partie constitué par des vérités virtuellement révélées, qui ont été définies de fait par l'Église. Qu'on lise les canons si détaillés, si explicites, du Concile de Trente et l'on en aura, à mon avis, la preuve évidente.

Que sauve-t-on, en effet? D'abord les conclusions théologiques qui sont vis-à-vis de certaines vérités de foi comme des parties vis-à-vis d'un tout. Tout pape est infaillible, donc Pie X est infaillible, etc. Ensuite les conclusions qui sont actuellement impliquées, comme des effets dans leurs causes propres, immédiates, en acte de les produire, dans certaines vérités de foi. Exemple : le Christ est mort pour tous les hommes, donc il est mort pour les non-prédestinés,

donc les non-prédestinés ont une grâce suffisante pour se sauver. Enfin, les conclusions théologiques, dérivant de deux vérités de foi, s'emboîtant exactement l'une dans l'autre, comme des prémisses de raisonnement. Pourvu qu'on n'insiste pas sur le côté logique de leur mise en lumière, qu'on regarde aux réalités, il est clair que l'on connaît ces conclusions sans sortir de la révélation, qu'elles font partie de la révélation réellement, bien qu'elles y soient cachées, implicites, avant le rapprochement[1].

Et c'est à peu près tout. Sans doute, ces acquisitions sont précieuses, mais l'on est effrayé de toutes les conclusions théologiques, dont la doctrine est cependant définie, qui demeurent en dehors de ces cadres.

Pour celles-ci, certains théologiens ont en conséquence, recours à une autre distinction. Il y a, disent-ils, deux sortes de virtuel, le virtuel implicite et le virtuel proprement dit[2]. Dans le premier cas, le raisonnement n'est qu'un procédé de mise en évidence : en réalité, il n'est donné par le raisonnement que des explications du Donné révélé, et ces explications fournies, tout s'éclaire de soi. Dans le deuxième cas, au contraire, la conclusion ne vaut qu'en vertu du raisonnement, et donc n'atteint jamais à la valeur d'un principe de foi, ne sera jamais que de la théologie.

Donne-t-on des exemples du premier ordre de vérités? Tous ceux que j'ai rencontrés m'ont paru retomber dans le compartiment déjà mentionné des conclu-

1. On trouvera un bon résumé des applications de cette notion du développement dans le dernier article de M. de Grandmaison sur ce sujet, *Rev. prat. d'Apol.*, 15 sept. 1908, p. 890 suiv.

2. *Ibidem*, p. 896, cf. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, q. I, a. IV, n. 16, § *unde colliges*.

sions comprises dans les énoncés révélés, comme des parties dans un tout, comme des cas particuliers dans la loi universelle qui les régit, comme des effets dans la cause qui est en train de les produire; — ou encore appartenir aux développements par voie d'expression en termes techniques et abstraits, d'assertions conçues d'abord en termes concrets, ce qui ne rentre même pas dans le compartiment du développement par voie de conclusion théologique proprement dite.

Il est vrai que l'on donne parfois pour les reconnaître un signe *a posteriori* très commode. Ce sont celles, dit-on, qui ont été consacrées de fait par une définition dogmatique. Comme l'Église, en définissant, ne fait pas de logique, qu'elle déclare simplement appartenir au Dépôt de la Révélation ce qu'elle définit, il est clair que, sous son apparence dialectique, le raisonnement qui aboutit à une conclusion théologique définie, cachait une inclusion; que le syllogisme n'avait qu'une valeur explicative et non déductive.

Cette manière de distinguer après coup les raisonnements capables de concourir au développement dogmatique de ceux qui ne le peuvent pas coupe court à toutes les difficultés; mais elle n'éclaire guère la question, car ce qui serait intéressant c'est de savoir comment il se fait que, de deux inférences également caractérisées, celle-ci peut donner lieu à un dogme, celle-là, non. On voudrait un critère interne qui expliquât *a priori* la continuité des deux états. Or, on ne nous donne qu'une affirmation. Et ce qui est plus grave, cette affirmation semble en contradiction avec ce qui est le génie propre d'une conclusion proprement dite, qui est d'offrir du nouveau, sinon au point de vue de la vérité en soi (qui est ce qu'elle est, indé-

pendamment de nos raisonnements), du moins à celui de la vérité pour l'esprit qui, sans cela, ne se donnerait pas la peine de discourir et de raisonner.

Voilà ma difficulté. Et elle suffit pour me porter à concéder, *salvo meliori judicio,* que, si l'on maintient la conclusion théologique sur le terrain du raisonnement intellectuel qui est le sien, il n'y a pas lieu de distinguer entre inférences à partir d'un virtuel implicite et inférences à partir d'un virtuel tout court.

Dirons-nous donc que les conclusions théologiques, du moins celles qui sont en matière nécessaire, offrent de soi une matière apte à la définition dogmatique, qu'elles sont des facteurs dogmatiques efficaces? Dirons-nous qu'il faut universellement tenir, comme Cano et Vasquez, — conscients sans doute, la remarque est de M. de Grandmaison, des exigences et de la portée des définitions émanées en fait du Magistère ecclésiastique, — que les conclusions théologiques représentent de soi une matière définissable? Ne serait-ce pas retomber dans l'excès contraire, admettre que ce qui n'est pas immédiatement révélé, ce qui est formellement scientifique, peut être objet de foi? Ne serait-ce pas, cette fois, du « théologisme » ?

Il y a peut-être mieux à faire. Si, sur le terrain purement dialectique, une conclusion théologique ne sera jamais qu'une conclusion théologique, il ne semble pas impossible de transporter le travail théologique sur un autre terrain où il peut déployer une valeur d'un autre ordre que la valeur purement logique, où il possédera une portée explicative du fait, pres-

que indéniable, de la définition des vérités obtenues par voie de conclusion théologique.

Ce terrain c'est celui de la foi vivante et socialisée de l'Église catholique, j'entends l'Église entière, enseignante et enseignée. C'est cette foi qui a reçu le dépôt révélé, et le garde à travers les siècles; c'est elle qui, pour en découvrir les virtualités cachées, utilise présentement le raisonnement théologique. N'isolons pas de la foi le raisonnement théologique. Considéré sous son empire, le voilà qui ajoute à son caractère de valeur abstraite toute logique, le rôle dynamique d'instrument d'une recherche en commun, d'un facteur collectif de vérité [1]. Évidemment pour coopérer ainsi au développement du dogme, les arguments devront avoir une valeur intrinsèque; mais cette valeur intrinsèque d'évidence scientifique sera moins appréciée, en l'espèce, pour elle-même, que pour l'unanimité d'assentiment, pour la tendance collective vers une formule nouvelle, qu'un bon raisonnement théologique est apte à provoquer chez les chefs de l'Église, les théologiens, les pasteurs d'âmes, les simples fidèles. Ce qui est efficace, quand il s'agit d'aboutir à un dogme qui doit être reçu de tous, c'est moins une systématisation théologique rigoureuse, que de la théologie communément reçue. Je mets en fait qu'un raisonnement théologique isolé, quelque solide que soit la vérité de sa prémisse surnaturelle et de sa mineure rationnelle, ne donnera jamais lieu à un développement dogmatique tant que vous ne verrez pas la théologie commune s'orienter vers sa conclusion par une tendance de plus en plus générale,

1. Cf. la description donnée par Vacant, *op. cit.*, n. 855-859.

constante, ferme, quelles que soient, tout à l'entour, les divisions des théologiens et des systèmes. Il va de soi, d'ailleurs, qu'un raisonnement rigoureux, partant de prémisses de foi, est l'instrument par excellence de la formation de cette théologie reçue, mais il ne semble pas absolument indispensable [1].

Prenez par exemple le dogme de l'Immaculée Conception avant et après Duns Scot. Avant Scot il n'a pas sa théologie. Sans doute la foi primitive en la pureté immaculée de Marie avait soulevé la question et cherchait à s'éclairer sur ce point, mais le dogme de l'universelle rédemption semblait exiger l'universel péché, et l'on s'arrêtait, pour la Sainte Vierge, comme pour saint Jean-Baptiste, à une sanctification avant la naissance. Scot avance l'idée d'une rédemption parfaite qui, à sa limite infinie, ne serait plus le rachat d'une faute contractée, mais l'acquisition d'une préservation. La Vierge Marie sera préservée en vertu des mérites de Jésus-Christ, car une rédemption, dit-il, qui ne pourrait que racheter, qui n'irait pas jusqu'à préserver, n'aurait pas une efficacité infinie, ne serait pas parfaite, ni digne d'un parfait Rédempteur comme est le nôtre [2]. Ce raisonnement n'est évidemment qu'un argument probable. Les choses qui dépendent de la volonté divine, comme l'étendue de la rédemption, ne comportent de soi aucune nécessité; d'ailleurs rien ne nous assure dans les sources révé-

1. M. L. de Grandmaison qui, finalement, pense ne pouvoir admettre que le développement par explicitation, *art. cit.*, p. 894, reconnaît comme nous le manque de proportion exacte entre les définitions dogmatiques et les recherches qui les précèdent. Il est des cas, dit-il, où « le dogme n'apparaît que comme une interprétation probable, ou moralement certaine, des données explicites de la foi ». *Ibid.*, p. 900.

2. Scot, *in III^um^ Sentent.*, dist. III, q. I; éd. Paris, 1894, t. XIV, p. 160.

lées que la rédemption du Christ ait été parfaite au sens précis où l'entend Scot. De plus, cette majeure est liée chez Scot à toute une systématisation de l'Incarnation qui n'est, et ne sera jamais, que de l'opinable en théologie. Il n'importe ! Une lumière que n'avaient eue ni saint Bernard, ni saint Thomas, a filtré dans la conclusion de cet argument, si aléatoire qu'on puisse l'estimer. La piété et la foi en l'Immaculée qui cherchaient une issue l'ont trouvée. Et vous voyez tout aussitôt le dogme de l'avenir, immobilisé pour un temps par les verdicts péremptoires des saint Bernard et des saint Thomas, reprendre sa marche. Le mot de Scot fait son chemin avec une rapidité surprenante; il recueille les suffrages d'universités, de nations entières, de Rome même dont l'attitude sur ce point était un des motifs à l'appui de l'opinion de saint Thomas [1]. Bien que l'idée de préservation antécédente ne laisse pas de forcer l'idée de rachat, impliquée dans l'idée de rédemption [2], la foi commune latente se reconnaît dans cette idée; celle-ci devient peu à peu la théologie reçue, *recepta*. Dès lors, elle est mûre pour coopérer au développement du dogme qui lui devra sa formule.

Prenons un autre exemple, l'Infaillibilité pontificale. L'argument essentiel concluant de la primauté de juridiction à l'Infaillibilité du Pape en tant que chef de l'Église est formulé rigoureusement, dans nombre de théologiens anciens, spécialement chez saint Thomas. Cela n'a pas empêché des Universités

1. Cf. *Summa theol.*, III^a^ P., q. XXVI, a. 2, ad 2um; et surtout *Quodlibet* VI, a. 8.

2. Aussi Scot, dans son célèbre raisonnement, met-il en évidence le caractère de *médiation* de la Rédemption de préférence au caractère de *rachat* ou rédemption au sens strict.

qui, comme la Sorbonne gallicane, tenaient saint Thomas pour l'un de leurs oracles, d'être opposées à sa conclusion ou, du moins, de l'entendre autrement que ne l'a définie le Concile. Ce n'était qu'un raisonnement individuel, rigoureux tant que l'on voudra, mais sa rigueur ne s'imposait pas pour la foi. Mais, depuis quelques siècles, les entreprises menaçantes de l'individualisme religieux, le phénomène général de concentration de l'autorité qui s'opère dans les sociétés modernes et exige de l'Église, pour lui faire contrepoids, une centralisation plus puissante, et bien d'autres événements providentiels du même genre [1], ont rendu actuelle, urgente, évidente, pour la foi catholique cette belle inférence de saint Thomas : Il n'y a pas moyen d'observer le précepte de l'apôtre : *pas de division, dites tous de même,* si les dissentiments sur l'objet de foi ne sont pas dirimés par celui qui commande à l'Église entière, de manière que sa décision fasse loi dans toute l'Église [2]. L'infaillibilité du pape est apparue comme l'issue qui s'impose au dogme primitif de l'unité de la foi catholique. La conclusion théologique d'il y a trois siècles, devenue théologie reçue, était dès lors mûre pour coopérer au développement dogmatique [3].

1. Cf. L. de Grandmaison, *art. cit.*, *Rev. prat. d'Apolog.*, 15 sept. 1908, p. 887.

2. *Summa theol.*, IIª IIªᵉ, q. I, a. 10.

3. Nous n'entendons pas mettre ici hors de cause les textes évangéliques connus sur lesquels très légitimement s'appuie la définition de l'infaillibilité pontificale. Nous avons en vue directement certaines modalités de la définition, celle, en particulier, qui établit une relation immédiate entre l'infaillibilité doctrinale et l'autorité suprême dans l'ordre de la juridiction. Ce point qui justifie l'infaillibilité personnelle, puisque cette autorité suprême est le fait d'une personne, n'est, semble-t-il, que virtuellement impliqué dans les textes cités de l'Écriture; la tradition, d'ailleurs, témoin l'histoire des premiers Conciles, ne le met pas dans une lumière telle qu'elle force l'assentiment à

La réception d'une conclusion théologique par la foi de la société ecclésiastique comme l'équivalent réel, l'issue nécessaire, la conséquence imposée du Donné révélé, voilà ce qui la différencie de toutes les autres conclusions théologiques, au point de vue de sa valeur pour le développement du dogme, et la met dans l'état d'ultime disposition préparatoire au dogme défini.

Ce n'est donc pas la rigueur logique avec laquelle est démontré son bien-fondé dans le Dépôt. Il y a des conclusions théologiques de premier ordre qui ne sont pas des dogmes, comme celle de la vision béatifique du Christ ; et il y a des conclusions théologiques seulement probables, au point de vue des apparences logiques, comme celle de Scot sur l'Immaculée Conception, qui ont donné lieu à des définitions dogmatiques.

Cé n'est pas davantage le caractère intrinsèque, purement explicatif, de certaines conclusions, par opposition au caractère résolument déductif de certaines autres. La valeur explicative a son influence, sans doute, mais cette influence n'est pas décisive ; elle ne constitue pas pour les conclusions théologiques, en regard de la définition dogmatique qu'elles préparent, un principe de différentiation immédiate, un droit de plein exercice à être définies.

Ce principe de différentiation intrinsèque existe lorsque, par l'effet de causes nombreuses [1], — au premier rang desquelles il faut mettre d'abord les actes

toutes les modalités de la définition conciliaire. Cet aspect de la définition, nous semble-t-il, ne se dégageait clairement que du raisonnement théologique fondé sur l'Écriture.

1. L'examen de ces causes de la formation du *sentiment commun des théologiens* est à étudier en particulier pour chaque dogme.

du Magistère ordinaire de l'Église, encycliques, lettres et discours du souverain Pontife; condamnations de propositions, décisions des Congrégations, des Conciles provinciaux, des Évêques dispersés; ensuite, ce merveilleux facteur d'unification intellectuelle qu'est le raisonnement rigoureux, — la vérité énoncée dans une conclusion théologique s'est solidarisée dans la conscience de l'Église avec l'objet de foi, au point de devenir théologie reçue, j'allais dire crue. Et ce serait, en effet, une faute grave contre la foi que de la nier, une fois qu'elle est parvenue en cet état[1].

C'est là un principe de différentiation d'ordre social et de valeur, au fond, surnaturelle. La conclusion théologique qui en bénéficie, le doit moins à sa rigueur dialectique, qu'à sa valeur de représentation pour fixer et unir dans une même profession l'universalité des fidèles. Et cette valeur d'unification ne peut être acquise sans une disposition spéciale de la Providence, du Saint-Esprit, qui veille sur la vie du dogme de son Église.

Les Scolastiques avaient déjà noté que, dans les transformations physiques, l'*ultima dispositio praevia* était caractéristique de la forme nouvelle, même chez l'être humain, auquel cependant l'âme est dévolue, au dernier instant de sa genèse, par une action créatrice de Dieu. C'est sous l'angle de cette analogie avec la genèse humaine que nous considérons le développement du dogme. Le travail de l'esprit humain n'a qu'une vertu préparatoire, dispositive. Il relève

1. Cf. Vacant, *op. cit.*, n. 859-860.

de ce que les anciens nommaient la *cause matérielle :* son terme ultime immanent est la *théologie reçue, ultima dispositio praevia ;* son terme ultime, transcendant, c'est *le dogme défini* auquel il tend comme l'élan évolutif et ascensionnel de la nature physique tend, par l'effet d'un branle divin, vers l'âme rationnelle[1]. Dans l'une et l'autre évolution naturelle ou dogmatique, la cause première, divine, du développement ascensionnel, intervient directement au dernier instant pour consacrer le résultat suprême de l'évolution qu'elle a dirigée.

Avec ce dernier trait nous avons atteint le pourquoi de la coopération du raisonnement théologique au développement dogmatique. Il n'y a pas proportion directe entre l'évidence d'une conclusion théologique rigoureuse et une définition dogmatique, mais il y a proportion directe d'un certain genre entre une théologie reçue dans l'Église comme inséparable du dogme, adoptée donc *officieusement,* si je puis ainsi dire, par le Saint-Esprit, et sa déclaration authentique comme dogme. La nouveauté n'existe qu'au point de vue des inférences par lesquelles l'esprit humain reconnaît le développement : elle n'existe pas pour la foi socialisée de l'Église, régie par l'Esprit divin, dépositaire officielle du Dépôt révélé. Pour elle, il y a continuité, coïncidence, solidarité, homogénéité.

Voyons, à la lumière de cette conception de la valeur du raisonnement théologique pour le développement du dogme, la dernière phase de ce déve-

1. Cf. *Summa C. Gentes*, l. III, c. XXII, § *in actibus*.

loppement, le retour définitif de l'élaboration dogmatique vers le donné révélé pour recevoir de lui la sanction des résultats acquis.

Troisième phase. — L'effort suprême pour intégrer le développement théologique dogmatique au donné révélé.

C'est dans les délibérations préparatoires aux définitions dogmatiques que nous trouvons la vive représentation de cet effort. C'est là que l'efficacité, pour le développement dogmatique, de la théologie reçue s'affirme avec tout son relief.

On a dit que les considérations théologiques qui précèdent une définition avaient pour but de permettre aux hommes qui constituent l'Église enseignante de se former la conscience, de faire un acte humain moral. Ces considérants seraient, dans l'ordre des définitions dogmatiques, ce que sont les motifs de crédibilité dans la genèse de la foi individuelle.

Cela est vrai sans doute, mais ce n'est là qu'une utilité secondaire, d'ordre subjectif et moral : le rôle spécifique de ces considérants est bien plus important. Les délibérations, les discussions qui les précèdent ont le caractère d'une confrontation suprême des résultats de la réflexion théologique commune sur la Révélation, d'une mise au point définitive d'une théologie reçue dans l'Église. « J'ai collationné l'Évangile que je prêche aux païens, dit saint Paul, avec ceux qui étaient considérés dans l'Église, pour savoir si je cours ou j'ai couru pour rien... mais ceux que l'on estimait être quelque chose... n'ajoutèrent rien à mon exposé[1] ». C'est quelque chose de semblable

1. Épître aux Galates, II, 2.

qui se passe dans ces délibérations, où des évêques de toutes les nuances d'éducation intellectuelle, des théologiens de toutes les écoles, mettent leurs efforts en commun, pour bien refléter la foi primitive, dont ils sont les porte-paroles officiels, dans la théologie qu'ils adoptent d'un *Placet* généralement unanime[1].

Rendu à ce point, le facteur théologique du développement dogmatique est dans sa plénitude d'efficacité[2] : déjà, les formules précises des définitions, des canons, lui font face ; et, devant le regard des membres du concile, transparaît l'homogénéité de la foi primitive qu'ils portent en eux, avec la théologie acceptée d'un commun accord, avec le développement dogmatique sur le point d'être acquis. La matière est prête. Comme au terme d'une induction philosophique, — alors que la conspiration des faits montant lentement, sous l'éclair des expérimentations qui se croisent et se contr'éprouvent, vers la synthèse qui les domine, a atteint sa suprême démarche, — il ne reste plus, pour recueillir le bénéfice du labeur, que l'intervention définitive de « l'esprit qui agitait la masse », embrassant l'ensemble d'un dernier regard et proclamant la loi : ainsi, lorsque la dernière rédaction d'une constitution conciliaire, considérants et canons, est chose acquise, l'Esprit n'est pas loin. N'est-ce pas Lui qui a acheminé la foi socialisée de l'Église, vers cette théologie commune, authentique promotion du Donné primitif? Maintenant que la jonction du développement nouveau avec le Donné

1. Les *schemata* préparatoires aux constitutions du Concile du Vatican, et leur discussion, tels que nous les trouvons dans le t. VII de la *Collectio lacensis*, mettent ce fait en pleine lumière.

2. En langue scolastique : *Causa immediata et completa in genere tamen causae dispositivae, seu materialis.*

primitif, grâce au critère suprême d'homogénéité que constitue la théologie reçue dans l'Église, est comme étalée devant son regard et soumise à son verdict, l'Esprit-Saint met le sceau à l'œuvre, dont il n'a cessé, depuis qu'il présidait à la genèse de la vérité révélée dans l'esprit du prophète, d'être l'agent premier, le ferment profond, et, soudant les deux extrémités de la trajectoire dessinée par l'évolution dogmatique, il consacre comme acquis pour le dogme, ce que la foi de l'Église, identifiée avec sa théologie commune et traditionnelle, déclare l'issue préformée du dogme antérieur et l'équivalent développé de la Révélation. Ainsi s'achève dans une homogénéité parfaite avec son point de départ, grâce à l'action continue et immanente de l'Esprit divin, le développement du dogme.

Note de la page 169. — Depuis la publication de cette leçon dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, on s'est étonné de ce que j'aie pris position d'une manière si résolue dans la question encore si discutée de la définition des vérités obtenues par voie de conclusion théologique (et non pas des conclusions théologiques comme on me l'a fait dire). J'ai moi-même, pendant longtemps, tenu pour avérée l'opinion opposée, me basant sur ceci « que le motif formel de la foi ne pouvait être que la révélation divine seule, et non pas un raisonnement ou la proposition de l'Eglise, qui ne sont que cause ministérielle de l'assentiment de foi. Or, le contenu d'une conclusion théologique n'est pas révélé en lui-même, mais seulement dans ses principes, *virtute*, donc il ne peut devenir, même par une définition de l'Eglise, objet de foi, dogme ».

J'avais, il est vrai, quelque étonnement des positions qu'il me fallait tenir pour accorder cela. Soit le Syllogisme :

Tout être intelligent a la faculté de sourire
Or le Christ est intelligent (mineure révélée)
Donc....

Défense absolue, chez les auteurs que je suivais, de dire que la propriété de sourire pouvait être définie comme appartenant au Christ. Et cela, non pas en raison du peu d'importance de la chose pour le développement de la Vérité révélée, mais parce que le rapport qui rattache le sourire à la nature humaine est le rapport d'une propriété à une essence, et que la propriété, quoique nécessairement reliée à l'essence (2° *modo perseitatis*, cf. *Poster. Analyt.*, l. I, *lect.* X) est une entité distincte. Ce qui est révélé, disait-on, ce n'est pas cette entité, mais la nature humaine du Christ, dans laquelle le sourire n'est pas implicitement mais virtuellement contenu. — Je concédais et je concède encore la régularité de ce raisonnement au point de vue du processus logique. Mais il me semble cependant qu'au point de vue *des réalités*, on peut lui reprocher de ne pas tenir assez compte de la portée de l'activité vivante de l'esprit qui se sert du syllogisme. Le syllogisme n'est qu'un instrument de rapprochement de deux termes : il se clôt par un jugement intuitif qui n'est plus du syllogisme, mais la synthèse mentale des deux termes dont la liaison faisait question, nature humaine et sourire du Christ par exemple. Or, à ce moment, quelle que soit la conscience que je conserve du chemin parcouru, si j'adhère d'un côté à la propriété générale qu'a l'homme de sourire, et de l'autre, à la nature humaine du Christ, je vois la réalité du sourire du Christ inclue dans la réalité de sa nature humaine, inclue au dedans, dis-je, et non pas seulement conclue d'elle. J'ai exposé, plus loin, cette manière de comprendre l'argumentation théologique dans ma leçon sur *La Science théologique*.

Ni le raisonnement, ni la proposition de l'Eglise (au cas où la vérité qu'établit le raisonnement serait appuyée par elle) ne sont, lorsque j'en suis rendu là, le motif *formel* de mon assentiment. J'adhère parce que je vois telle réalité inclue dans telle autre qui est révélée, le sourire du Christ inclu dans sa nature humaine, par une pénétration directe des virtualités cachées dans le principe. Sans le raisonnement, sans la proposition de l'Eglise, je n'aurais pu me donner cette intuition, d'ac-

cord : mais ce n'est pas à cause du raisonnement et de la proposition ecclésiastique que j'adhère maintenant, mais à cause de l'inclusion que je perçois d'une réalité dans l'autre, et donc finalement à cause de la révélation dont je pénètre davantage l'objet. Le raisonnement ou la proposition de l'Eglise ne sont que des conditions.

C'est cette manière de considérer le contenu des conclusions qui est utilisée par le procédé d'intuition sociale que je décris dans la présente leçon. Si je le conçois comme un instinct, un tact, un sens des virtualités cachées, ce n'est pas pour avancer l'idée d'une faculté divinatoire, échappant au contrôle de l'intelligence. J'estime que ce sens n'est pas purement intellectuel, qu'il s'y mêle des activités émotives, sensibles, artistiques si l'on veut, etc., mais j'entends qu'il est sous le gouvernement principal de l'intelligence, non pas tant de l'intelligence déductive qu'il utilise plutôt, que de l'intelligence intuitive. Et cela va de soi, puisque ce sens social est la propriété d'une société d'hommes et que c'est par l'intelligence premièrement que l'homme est homme. J'ajoute que ce sens de la société ecclésiastique n'exclut pas, mais au contraire appelle, vu la nature surnaturelle de l'objet qu'il faut pénétrer, le concours des charismes de l'Esprit-Saint.

Cette interprétation me dispense de recourir à ce que l'on nomme la foi ecclésiastique, mot et chose nouveaux, inconnus de la théologie thomiste, sorte de quatrième vertu théologale inventée pour désigner l'assentiment aux conclusions théologiques communes, ou encore appuyées par un acte de l'autorité ecclésiastique, une condamnation de proposition par exemple. Je ne vois dans une telle adhésion qu'un acte réductible à la foi divine, ayant, de par le procédé intuitif, individuel ou social, que je décris, même motif formel que l'acte d'adhésion aux vérités formellement révélées, à savoir la révélation, quels que soient les voies et moyens d'acheminement qu'il ait fallu utiliser.

Et je rends ainsi compte de cette expression de saint Thomas d'Aquin que l'objet propre de la théologie rationnelle est en définitive le divinement révélable.

DEUXIÈME PARTIE

LA THÉOLOGIE

AVANT-PROPOS [1].

Dans les précédentes leçons je me suis proposé d'assurer l'identité substantielle de la Vérité révélée, sous les formes d'affirmation que constituent pour elle les définitions et les développements dogmatiques. Un nouveau problème, celui-là même qui constitue le but principal de ces leçons, se pose maintenant : La Théologie catholique, qui s'origine aussi bien à ces développements ou définitions devenus expressément des dogmes qu'aux formes primitives du Donné, est-elle, à son tour, homogène à la vérité révélée?

Il importe, dès le début, de noter la différence de certitude existante entre la présente thèse et les thèses précédentes. Ce que nous avons avancé plus haut touchant l'homogénéité des dogmes définis par l'Église avec le Donné révélé primitif n'est pas, pour le catholique, affaire d'opinion. Il peut se rencontrer différentes manières de justifier cette homogénéité du dogme, mais la thèse générale est de foi. Seul un hérétique soutiendra qu'un dogme contient des énon-

1. Leçon VI.

cés qui n'étaient pas compris dans la Révélation. Révélation et dogme s'équivalent devant la foi du catholique.

Au contraire, la thèse de l'homogénéité de la science théologique, et en particulier des conclusions théologiques même les plus certaines, avec le donné révélé n'est plus de foi. Cela ne veut pas dire que ce soit une opinion absolument libre. Elle a été maintes fois approuvée par le magistère de l'Église. Vous en trouverez la preuve non équivoque dans la Constitution *Auctorem fidei*, de Pie VI (1794, prop. 76 et 79) [1]; dans la quatrième proposition souscrite par Bonnetty en juin 1855 [2]; dans la lettre de Pie IX *Tuas libenter* de 1862 [3]; dans la proposition XIII du *Syllabus* [4]; dans les éloges donnés à la théologie scolastique, spécialement à celle de saint Thomas, dans l'Encyclique *Æterni patris* de Léon XIII [5] et dans le dispositif qui termine l'Encyclique de Pie X *Pascendi Dominici Gregis* [6]. Il n'est pas hérétique mais il serait erroné et téméraire de soutenir qu'une doctrine commune des Théologiens en matière de foi, qu'une conclusion théologique, que la grande masse des Théologiens approuve et regarde comme solidaire de la doctrine catholique définie, ne reproduit pas, *à un titre ou à un autre*, la vérité primitivement révélée par Dieu. Je n'insiste pas. C'est par des preuves directes, et non par l'argument d'autorité, que j'entends établir cette thèse. Il n'est cependant

1. Denziger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1576, 1579.
2. *Ibid.*, 1652.
3. *Ibid.*, 1680.
4. *Ibid.*, 1713.
5. Leonis XIII *Acta*, Rome, 1881, p. 255.
6. Cf. l'Encyclique *Communium rerum* du 21 avril 1909, pour le VIIIe Centenaire de saint Anselme.

pas inutile de lui donner, dès maintenant, sa « note théologique ».

Avant d'entrer dans le sujet de cette leçon, consacrée au Donné théologique, il est nécessaire de nous entendre sur le sens de ce mot : *la théologie.* Pour aller droit au fait, je profite de la liberté qu'a tout professeur de déterminer le sujet dont il traite et d'exclure ce dont il n'entend pas parler.

Je n'appelle pas théologie l'histoire comparée et critique des religions : C'est de l'histoire, mélangée de psychologie, de considérations linguistiques, d'ethnologie et, que sais-je?... parfois, d'apologétique.

Je n'appelle pas théologie l'histoire critique des doctrines juives et chrétiennes, dénommée abusivement *histoire des Dogmes,* comme si un dogme, la vérité fixe par excellence, pouvait avoir une histoire. Je ne nie pas, remarquez-le bien, que, antérieurement à la définition dogmatique, certaines doctrines théologiques ne préparent la matière du dogme, ni qu'une fois le dogme proclamé, certaines doctrines n'en procèdent. Il y a donc une histoire des doctrines qui précèdent ou suivent le dogme, et cette histoire est de l'histoire tout court, non de la théologie. Mais le dogme lui-même, objet de foi, n'a pas plus d'histoire que la foi, grâce surnaturelle identique en tous.

L'*Exégèse critique* et ses différentes branches, et de même ce que l'on nomme « *théologie biblique* », mot qui recouvre une doctrine encore assez mal définie, semble-t-il [1], ne sont pas davantage de la Théo-

1. Cf. A. Lemonnyer, *Bulletin de Théologie biblique*, *Revue des sciences philos. et théol.*, t. I, p. 130 (janvier 1907).

logie. Ce sont de pures sciences humaines dont l'objet ne coïncide que matériellement avec une partie de l'objet qui sert de point de départ à la Théologie.

La théologie positive, si l'on entend par là un exposé purement critique, j'insiste sur ce mot, établi au moyen de la science historique, des preuves fournies par l'Écriture et la Tradition, en faveur des affirmations dogmatiques de l'Église, n'est pas davantage de la Théologie, au sens propre du mot; et il en est de même de la Théologie historique, si toutefois on n'y voit qu'une tentative pour justifier par l'histoire les dogmes de l'Église catholique. Il est d'ailleurs une autre manière d'entendre la Théologie positive ou historique, et j'y reviendrai tout à l'heure.

Toutes ces sciences ne sont que des sciences rationnelles, parce qu'elles se donnent pour objet, non de mettre en lumière le donné révélé comme tel, mais de dégager les aspects phénoménaux de ce donné, lesquels ne sauraient prétendre à représenter, dans toute son intégrité, sa réalité.

Qu'est-ce donc qui constitue, à proprement parler, l'œuvre caractéristique de la Théologie? Le voici :

Prendre pour premier objet et principe de son travail les vérités contenues dans le Donné révélé, soit primitif, soit dérivé, je veux dire tel qu'il ressort des définitions de l'Église, le Dogme en un mot, — et se proposer d'en faire sortir par voie de déduction rationnelle, toutes les virtualités, toutes les conséquences, tous les rapports que soutiennent les vérités qu'il contient, soit entre elles-mêmes, soit avec les vérités rationnelles, toutes les aptitudes enfin à former une systématisation d'ensemble.

Ce n'est là, dira-t-on, que la théologie scolastique. Vous oubliez la théologie positive. — Je n'oublie rien, et je manifesterai tout à l'heure la place réservée dans cette description du labeur théologique à la Théologie positive, qui, pourvu qu'on ne la considère pas comme cantonnée dans ce point de vue phénoménal que dégagent la critique et l'histoire, est de la vraie et authentique théologie. A la vérité, la théologie positive, entendue dans son sens plénier, et la théologie scolastique ne forment pas dans le genre Théologie deux espèces distinctes et que l'on puisse séparer. Ce sont les parties intégrales d'un même tout spécifique. Si rudimentaire qu'apparaisse le raisonnement utilisé dans la théologie positive, il n'en existe pas moins : si sommaire que soit la part réservée au choix scientifique des documents dans la théologie scolastique, elle n'en est pas moins nécessaire [1]. Une théologie scolastique qui ne débuterait pas par une théologie positive serait aveugle ; une théologie positive sans théologie scolastique pour relier ses éléments, la mettre en communication avec le monde des idées rationnelles, la défendre, serait une théologie paralysée [2]. Une métaphysique,

1. SCHAEZLER, *Introd. ad S. Theol.*, c. I, a. I, n. 4 qui cite PETAU, *Dogmata*, Proleg., c. IV, n. 10. Cf. *Revue Thomiste*, janvier 1903, COCONNIER : *Positive ou spéculative.*

2. Et c'est pourquoi l'ancienne Théologie ne connaissait pas la séparation des deux théologies, la positive et la scolastique. Saint Thomas dans les questions dogmatiques, commence toujours par établir soigneusement, avec les ressources documentaires et les procédés exégétiques dont il dispose, le positif de sa thèse. Il est tels articles de sa Somme théologique qui se maintiennent dans les lignes de la théologie positive. Et ses inévitables *sed contra*, même dans les questions purement théologiques, sont toujours un rappel de cette base fondamentale. Dans l'article cité (Iª P., q. I, a. 8), le saint Docteur manifeste la raison qui rend cette élaboration du positif dépendante de la Théologie rationnelle, à savoir le caractère de métaphy-

science suprême, pour être complète doit elle-même se charger de la tâche scientifique qui regarde ses principes. Or, telle est la Théologie [1].

Dans ces prolongements rationnels du Donné révélé, extrême aboutissant du travail théologique, dans ces affirmations de caractère scientifique, et qui ne font partie ni du dépôt primitif même implicite, ni de l'enseignement infaillible de l'Église, la vérité révélée se retrouve-t-elle encore? Constituent-ils pour elle une forme d'affirmation normale et valable en soi pour tous les fidèles, qui, par exemple, s'impose à leur respect, à leur obéissance, à leur étude de *fidèles*, sinon à leur foi — qui enrichisse cette foi par de nombreux éclaircissements — qui, parfois

sique de celle-ci. Cano dans le XII[e] livre de ses Lieux Théologiques, c. XII, tout en maintenant que le rôle spécifique de la science Théologique (*cognitio per causas*) est de prolonger la révélation en mettant en évidence ce qu'elle renferme d'implicite et de virtuel par des conclusions théologiques, mentionne la nécessité incombant au théologien de s'occuper des problèmes dans lesquels le principe même de la théologie, c'est-à-dire le positivement révélé, est mis en question (Cf. A. Gardeil, *La notion du lieu théologique*, p. 34). C'est annexer à la théologie rationnelle une partie positive. On voit donc que, sans contredire l'idée d'une théologie positive constituée en doctrine spéciale, il ne faudrait pas aller jusqu'à la séparation totale d'avec la scolastique. Il y a fonctions diverses d'une même essence : la théologie. La spécialisation n'a pour raison d'être que l'abondance actuelle des matériaux à élaborer positivement, et la complexité des méthodes scientifiques utilisées dans ce but. C'est un phénomène de division du travail. En droit et théoriquement, la métaphysique surnaturelle qu'est la Théologie étend son domaine aussi bien dans la région du positif que dans la région des déductions, laissant d'ailleurs à toutes les sciences qu'elle utilise, histoire d'un côté, logique de l'autre, leur fonctionnement normal et le libre jeu de leurs méthodes, sous la réserve des corrections et des approbations finales d'après le critère supérieur du Magistère ecclésiastique. Finalement, c'est la partie rationnelle qui donne la détermination spécifique ultime, car c'est elle qui réalise l'acte propre de la Théologie : déduire les conclusions des vérités révélées.

1. *Summa theol.*, I[a] P., q. I, a. 6, 8.

même, demande de la part de ceux qui ont pénétré la connexité de la conclusion et les principes un assentiment individuel, au fond de foi divine?

Si *Non,* la théologie n'a plus pour la foi qu'une valeur accidentelle et de curiosité. C'est de « l'extrinsécisme », comme l'on dit, d'un mot qui dans la bouche de ses inventeurs, lorsqu'il s'agit des choses religieuses, est la pire des condamnations.

Si *Oui,* la Théologie a pour la foi une valeur essentielle. Son objet spécificateur n'est pas, sans doute, le divinement révélé, mais c'est, selon l'énergique expression de saint Thomas, le divinement révélable, *divinitus revelabile.* Il n'y a entre l'objet de la foi et l'objet de la théologie qu'une différence dans l'état du révélé, ici l'état actuel, là le virtuel [1].

On peut révoquer en doute cette homogénéité des conclusions théologiques avec le donné divinement révélé pour deux raisons, — en corrélation avec les deux éléments constitutifs de toute science, à savoir : le donné dont elle part, le procédé dont elle use pour exploiter ce donné.

Le donné théologique, dira-t-on, ne peut être le donné révélé cru de foi divine, et cela pour deux raisons : d'abord la théologie est une science humaine. Aucune science humaine ne prend son point de départ dans un donné humainement invérifiable Il faut donc à la source de toute science humaine une évidence humaine. Nous devrons donc tout d'abord

1. Omnia quæ sunt divinitus *revelabilia* communicant in una ratione formali objecti hujus scientiæ. *Summa theol.*, Iª P, q. I, a. 3; in corp. Cf. ad 2um. Voir sur ce sujet la dissertation de SCHAEZLER, *De naturâ theologiæ*, spécialement a. II, n. 6. *Introd. in S. Theologiam*, Ratisbonne, 1882, p. 13.

étayer en raison le donné révélé pour lui donner le caractère de donné scientifique que réclame la théologie, l'appuyer, par exemple, sur la science apologétique. En second lieu, la théologie, si elle est une science humaine, doit être une science exacte. Or, pour avoir ce caractère, il est nécessaire qu'elle détermine d'une manière exacte les principes révélés dont elle part. La foi qui ne regarde que la question du salut, peut se contenter d'une détermination approximative : la bonne foi supplée, au besoin, la part manquante de vérité spéculative. Pour que la théologie soit une science exacte, il faut un inventaire intégral et précis, qui nécessite la mise à contribution de diverses sciences rationnelles, histoire, critique, linguistique, épigraphie pour ne citer que les principales. Mais alors, le donné théologique, conditionné d'une part par la science apologétique, d'autre part par les sciences que nous venons de nommer, n'est plus le donné révélé pur. C'est un donné naturel et scientifique, et la science théologique qui s'origine à un tel donné ne saurait prétendre à l'homogénéité substantielle de ses conclusions avec le donné révélé, puisque l'homogénéité fait défaut dans le point de départ lui-même. Les conclusions théologiques sont un sous-produit de l'industrie humaine.

Quant au procédé scientifique, il atténue, semble-t-il, la valeur de la révélation que l'on suppose aux principes dont il part, d'abord, en raison de la certitude des lois logiques du raisonnement qui n'est pas du même ordre que les certitudes de la foi, — puis, en raison des propositions rationnelles qui seront fatalement utilisées, nombre de celles-ci d'ailleurs n'étant pas d'évidence commune, mais de valeur

probable ou d'origine systématique, — enfin, en raison précisément des différentes hypothèses qui seront fatalement à la clé de la coordination des preuves entre elles. Il ne semble pas vraisemblable qu'à l'issue d'une élaboration semblable, on ait encore affaire à du donné révélé. *Pejorem semper sequitur conclusio partem.*

Je n'ai pas essayé de dissimuler la force des objections. A quoi bon? Plus les deux cornes du taureau apparaîtront solides, plus nous gagnerons à en avoir raison. Seulement, au rebours des us et coutumes de tout bon toréador, je suis obligé de les saisir l'une après l'autre. A la première objection répond l'objet précis de cette leçon : le donné théologique. A la seconde objection, répondront les deux suivantes : la science théologique, les systèmes théologiques. Enfin saint Thomas viendra montrer, par son exemple, comment on peut simultanément avoir raison des deux. Ce sera lui, si vous voulez bien, qui sera notre toréador.

I

LE DONNÉ THÉOLOGIQUE[1].

Le Donné théologique, dans son acception la plus large, est constitué par le Donné révélé, Écriture et Tradition, pris dans le sens où l'entend l'Église et qu'elle a officiellement approuvé. Ainsi compris, il s'impose à toute théologie vraiment digne de ce nom, aussi bien à la « Positive » qu'à la « Scolastique ». C'est dans ce sens que Mgr Mignot s'en est servi dans son Discours de Toulouse sur la Méthode de la Théologie, où, dit-on, il a, le premier, inauguré cette expression[2].

Mais il est une acception plus étroite et plus formelle de ce vocable. « La Théologie, remarque justement M. Vacant, entendue dans son sens strict, a pour objet les conclusions théologiques, c'est-à-dire, non point les vérités révélées, mais les conséquences qui sont virtuellement contenues dans ces vérités et qui s'en tirent par déduction. Mais, pour arriver à la plupart de ces conclusions, il faut que le théologien se rende parfaitement compte de ce qui est contenu dans la révélation..., il faut qu'il en établisse solidement la révélation. » De là, pour le théologien sco-

1. Leçon VI, suite.
2. Mgr Mignot, *Lettres sur les Études ecclésiastiques*, § VI, *La méthode de la Théologie*, Paris, Gabalda, 1908, p. 305 sv.

lastique, la nécessité de ne pas se contenter du Donné général de toute théologie, qui se résume dans l'enseignement de l'Église tel que peut le concevoir le sens commun du simple fidèle. Ce donné a besoin d'être parfaitement compris, avec exactitude et précision, pour pouvoir donner lieu à des conclusions précises et exactes. A une doctrine qui se présente comme une science humainement déduite doit présider, semble-t-il, un donné scientifiquement constitué. Et c'est ici la deuxième acception du Donné théologique, le Donné théologique immédiat. C'est lui que nous étudierons dans cet article.

En quoi consiste cette valeur de science humaine que nous accordons au Donné théologique immédiat?

D'ordinaire, nous venons de le constater dans l'*Avant-propos* de ce deuxième livre, on la fait consister dans un conditionnement qu'exerceraient, vis-à-vis des principes de la théologie scolastique, tant les démonstrations apologétiques que l'appareil scientifique qui sert à établir le bien-fondé des documents utilisés comme prémisses des raisonnements. De là ces deux conceptions courantes du Donné théologique : le donné théologique naturel, issu des établissements apologétiques, et le donné théologique scientifique, issu des élaborations de l'histoire critique. Ces deux conceptions ne s'excluent pas d'ailleurs. On peut très bien les considérer comme superposées, la seconde reprenant l'œuvre de la première au point où elle l'a laissée.

Cette leçon a pour but de réagir contre ces conceptions défectueuses du Donné théologique immédiat et de leur substituer la notion authentique de ce donné : celle qui assurera l'homogénéité des conclusions théo-

logiques avec l'objet de notre foi, tout en accordant les garanties de rigueur que peut légitimement exiger la science d'une doctrine qui, dans son intention première, n'est pas une science de pure curiosité, mais une promotion de la « Science du Salut[1] ».

I. — Le donné théologique fondé sur la foi naturellement acquise.

Les théologiens de profession connaissent cette manière d'organiser « les études ecclésiastiques » essentielles qui les partage en trois cycles.

D'abord la Philosophie scolastique, de la logique formelle à la Théologie naturelle. *C'est la base.*

Ensuite, l'Apologétique ou théologie fondamentale avec ses deux traités : De la vraie religion, De la véritable Église du Christ. *C'est le* « *pont*[2] » jeté entre la philosophie et la théologie.

Enfin, la théologie proprement dite, la dogmatique spéciale, qui traite des mystères de la foi, des analogies qui les éclairent et de leurs conséquences ou conclusions.

Je ne conteste, en aucune manière, la nécessité de l'étude de la philosophie scolastique, ni en elle-même, ni comme introduction à l'étude de la Théo-

1. Il faut que la preuve en théologie reflète la lumière divine, dit Cajetan : (*Est*) *medium divino lumine fulgens quod scibile theologicum constituit.*

2. « In coordinatione scientiarum, præsertim in ordine ad sacram theologiam, aut omnino supponenda est existentia ordinis supernaturalis, quin neque philosophice demonstretur, aut specialis tractatus de eodem ordine est instituendus : *qui revera sit medius inter philosophiam et theologiam, quasi* PONS *oppositas ripas conjungens,* per quem de una ad aliam commode fiat transitus. » ZIGLIARA, *Propædeutica ad S. Theologiam*, Proœmium, n. III.

logie scolastique. Celle-ci trouve dans celle-là, non seulement l'intelligence de son vocabulaire, mais encore et surtout son instrument de méthode, la justification des propositions rationnelles qu'elle utilise, la clef de ses systématisations. A ce titre, la philosophie scolastique peut être considérée comme une base, la base, au sens pédagogique du mot, de *l'étude* de la théologie[1].

Mais il est une autre manière de concevoir le lien qui rattache la philosophie scolastique à la théologie. Elle consiste à ne considérer dans la philosophie scolastique que la théologie naturelle qui est son aboutissant suprême, de prendre ses résultats comme le point de départ d'une science apologétique purement rationnelle et de *fonder* la théologie sur cette double base rationnelle.

On chercherait vainement dans l'antiquité cette trilogie consacrée. Elle date de cent cinquante ans. La théologie ancienne, jusqu'au XVIII[e] siècle, l'ignore complètement. Son apparition coïncide avec les attaques du rationalisme déiste, et il semble qu'elle ait été se perfectionnant, se précisant à mesure que le rationalisme multipliait et précisait lui-même ses objections.

Sommes-nous en présence d'un progrès de la méthodologie théologique, que l'antiquité aurait méconnu? A mon avis, dussé-je aller contre le torrent d'habitudes acquises, je réponds qu'il n'en est rien. Cette méthode masque tout simplement la substi-

1. Remarquons une fois de plus que saint Thomas, s'il a placé la démonstration de l'existence de Dieu en tête de sa Somme, n'en fait pas la base de sa théologie. Cette base est le *dogme* de l'existence de Dieu, rappelé dans le *sed contra* qui commande la démonstration rationnelle. *Summa theol.*, I[a] P., q. II, a. 3.

tution d'un point de vue inférieur au point de vue vraiment théologique de l'antiquité. C'est une concession à un état d'esprit occasionnel. A des adversaires qui n'admettaient que la raison, on a voulu opposer un édifice doctrinal qui, d'un bout à l'autre, offrît une consistance et une continuité rationnelle. C'est si simple et si tentant. La Philosophie nous conduit jusqu'à un Dieu personnel et provident, jusqu'à la religion naturelle. La théologie fondamentale, prenant acte de cet acquis, pousse la démonstration rationnelle jusqu'à la divinité du Christ et la mission divine de l'Église catholique.

Dès lors, raisonnablement parlant, les dogmes de l'Église ne peuvent être que vrais et la dogmatique spéciale peut les systématiser et en tirer des conclusions scientifiques.

Il est clair que l'homogénéité des conclusions théologiques avec la vérité révélée n'existe pas dans ce système. M. Le Roy, sur ce point, a parfaitement raison : « Il faut toujours que les preuves soient homogènes aux conclusions : sachons donc reconnaître que les propositions dogmatiques appartiennent au même ordre que les arguments apologétiques qui les introduisent[1]. » La vérité révélée ne connaît qu'un seul moyen, propre et adéquat, d'être reçue comme telle par l'homme : la foi surnaturelle. Elle est essentiellement surnaturelle. La théologie fondée directement sur l'apologétique est une spéculation purement rationnelle. On pourrait, à la rigueur, n'avoir « pas plus de foi qu'un chien », selon l'expression de M. Tyrrell[2], et avec ce système des

1. *Dogme et critique*, p. 57.
2. *Theologism. A Reply,* dans *Through Scylla and Charybdis,* p. 315.

trois sciences, formant en se superposant un tout rationnel continu, devenir le plus parfait des théologiens.

Je crois qu'il est très important de dégager la Théologie rationnelle de cette construction qui risque d'en fausser la notion et de l'exposer à être considérée comme un luxe sans intérêt essentiel pour la révélation et la foi.

J'ai exposé nettement ma pensée sur ce point tout au long de mon petit ouvrage sur *la Crédibilité et l'apologétique*. La théologie naturelle et l'Apologétique, ai-je dit, ont leur place dans l'enseignement de la doctrine sacrée. Je nie seulement qu'elles concernent *directement*, et, surtout, qu'elles *fondent* la Théologie. Les vérités qu'elles mettent en évidence sont des préambules à la foi, non des bases scientifiques de la Théologie [1]. Et, comme celle de ces disciplines qui est la plus rapprochée de la théologie, l'Apologétique, n'établit pas la vérité intrinsèque du dogme, mais seulement son droit à être cru de foi divine, sa crédibilité [2]; comme l'acte de foi divine qui, lui, fait entrer le dogme dans l'esprit humain, est libre du côté de l'homme, et l'effet d'une grâce absolument gratuite du côté de Dieu, il suit qu'il n'y a pas continuité entre les conclusions de l'apologétique et les dogmes surnaturels qui sont les principes de la théologie et constituent le donné théologique. Il y a un *pont*, si l'on veut, entre la raison et la foi. Il n'y a pas de pont entre la philo-

1. Saint Thomas, *Summa theol.*, Iª P., q. II, a. 2, ad 1um.

2. C'est en ce sens qu'il faut entendre les mots : *cum recta ratio fidei fundamenta demonstret* du Concile du Vatican, si toutefois on doit les interpréter des démonstrations apologétiques et non des preuves philosophiques de la Théodicée.

sophie et la théologie. Ces sciences ne sont pas reliées entre elles, coordonnées rationnellement. Entre théologie d'une part et philosophie et apologétique d'autre part, il y a l'acte de foi surnaturel, libre, gratuit. La théologie, comme telle, s'origine aux vérités de foi comme telles. Les vérités de foi, crues de foi surnaturelle, tel est le donné théologique essentiel.

On objecte ceci : Si la théologie dépend de la foi surnaturelle, le théologien qui perd la foi doit perdre du coup sa faculté théologique. Or, nous ne percevons rien de pareil. L'hérétique, qui refuse de croire un article concernant la Justification, demeure bon théologien sur le reste, sur le traité de Dieu par exemple. Qui peut constater la moindre différence dans la certitude de son assentiment aux conclusions théologiques, qu'il admettait auparavant? Nous ne devons rien supposer sans fondement. La présence d'une faculté connaissante se juge aux actes de cette faculté. Ici, les actes sont identiques avant et après la perte de la foi. C'est donc que la théologie ne s'appuie pas sur la foi surnaturelle.

Vous venez d'entendre Gabriel Vasquez[1], et au recours à l'expérience brute qu'il prône en matière de surnaturel vous avez reconnu la manière d'argumenter de l'école nominaliste.

Il est clair qu'au point de vue de l'habileté dialectique et de l'assurance à tenir pour acquises les conclusions déduites, il n'y a rien de changé. Mais, la *qualité* de l'assentiment est-elle encore la même?

1. *In I^{am} P. Summæ theol. S. Thomæ Aq.*, q. I, annot. circa, art. 1, *at dicet aliquis;* cf. disp. IV, c. 8, § *immerito.*

A-t-elle les caractères qui font l'assentiment théologique proprement dit? C'est ce que l'on peut nier sans se mettre en désaccord avec les apparences. On peut dire, par exemple, avec saint Thomas [1], que la belle assurance de l'hérétique qui théologise sur nombre de points avec exactitude, provient d'un parti pris et non plus d'une conviction intellectuelle ou scientifique. Au point de vue du phénomène brut, comment discerner ce qu'il en est? Apparemment, les effets sont les mêmes [2].

C'est sur un autre terrain que celui de l'expérience qu'il faut se placer, le terrain des exigences de la science en général et de la science théologique en particulier. Une science déductive n'est science qu'à la condition que les points de départ de ses conclusions soient connus avec évidence. Le point de départ des conclusions théologiques est le dogme. Le dogme est pour nous objet de foi, mais il est pour Dieu objet évident. Le vrai point de départ de la science théologique est en réalité la science que Dieu a de lui-même. La science théologique humaine, de par les exigences de toute science comme telle, demande sa jonction avec la science de Dieu. Il n'y a, d'ailleurs, rien d'insolite dans ce phénomène d'une science se soudant à une autre science, pour y trouver l'évidence nécessaire. L'acoustique, dit saint Thomas, trouve dans la science des nombres et des proportions la justification de ses déductions, et l'op-

1. *Summa theol.*, IIa IIæ, q. V, a. 3.

2. On l'a bien vu récemment, lorsque M. Loisy, forcé dans ses derniers retranchements, s'est dépouillé tout à coup de la Théologie orthodoxe dont il retenait nombre de formules jusqu'à la dernière extrémité, au point de faire illusion jusqu'à des théologiens réputés experts.

tique s'en rapporte aux théorèmes de la géométrie : autant pourrions-nous en dire de certaines autres parties de la physique moderne vis-à-vis des mathématiques. En ce cas, la science subalterne fait comme un acte de foi dans la supérieure et, par l'intermédiaire de cet acte de foi, se relie à ses certitudes[1]. Évidemment, pour que cette continuité soit réelle, il faut que l'acte de foi soit fondé.

Or, tel est, au premier chef, l'acte de foi surnaturelle. Il est fondé sur le témoignage direct de Dieu. Celui qui croit au Fils de Dieu a en soi le témoignage de Dieu[2]. C'est donc par la foi au dogme que s'opère la communication de notre science théologique avec les évidences de la divine vision; c'est aux vérités de foi comme telles, c'est-à-dire en tant que crues de foi divine, que la théologie doit d'être une science.

Celui qui a perdu la foi garde ses habitudes d'esprit théologiques, mais elles ne sont plus que le masque et comme le cadavre de la vraie science théologique. Il n'y a pas de théologie hérétique.

La foi scientifique, produite par l'évidence de certains motifs de crédibilité, foi acquise, foi humaine, foi naturelle, garantit une certaine correspondance entre la théologie et la science de Dieu, puisque l'apologétique démontre rigoureusement que Dieu parle dans son Église et que tous les dogmes de l'Église sont, au point de vue humain, croyables de foi divine[3]. Mais il est clair que la certitude qu'elle

1. Cf. *Summa theol.*, I^a^ P., q. I, a. 2.

2. I *Ep. Joan.*, v, 10. Ce texte n'est qu'un rappel. Toute la doctrine de la Vérité première comme objet formel et motif immédiat de l'acte de foi est ici supposée. Cf. *Summa theol.*, I^a^ P., q. I, a. 1.

3. Pour ma part, je tiens que cette démonstration rigoureuse est possible et réalisable. Elle est possible, car *le fait* de la révélation qu'elle rend évident ne coïncide pas avec le témoignage de la Vérité

donne n'est qu'une certitude inachevée, d'attente; qu'elle est ordonnée aux certitudes de la foi divine elle-même; que s'en tenir à elle et ne pas aller jusqu'à la certitude que donne la foi divine, serait maintenir la science théologique dans un minimisme scientifique injustifié et arbitraire. Une science subalterne doit pouvoir rejoindre les principes qui la fondent en participant pleinement à leur certitude. Si la croyance qui sert de chaînon intermédiaire entre les principes contenus dans une science supérieure et les déductions de la science subordonnée n'a pas la même certitude que les principes en question, la science subalterne ne possède pas la plénitude de valeur scientifique qui lui est due et qu'elle pourrait avoir, elle est dans un état anormal. Or, le seul moyen qui permette à la science théologique de rejoindre efficacement l'objet connu par la science divine, c'est encore une fois, la foi surnaturelle, qui nous donne de croire, avec une assurance causée directement en nous par Dieu, cela même que Dieu sait et nous révèle. Ainsi soudée à la science divine, la Théologie mérite à la lettre la qualification que lui donne saint Thomas : c'est comme l'empreinte dans nos intelligences de la science même de Dieu, *quaedam impressio divinae scientiae*[1].

première qui est le motif de la foi, ou plutôt la coïncidence est toute matérielle. L'objet, comme objet, est autre, ici fruit de la démonstration indirecte par ces motifs de crédibilité, là manifestation objective immédiate de la Vérité première révélante. Elle est réalisable, théoriquement parlant, si tant est qu'il existe une métaphysique, une science physique et une science historique rigoureuses qui en fournissent les éléments et moyens. Si elle ne se réalise pas pour un esprit, cela tient, soit à des difficultés d'exécution pratique (par exemple, vérification d'un miracle donné), soit au défaut de fermeté intellectuelle et d'aptitudes métaphysiques et scientifiques de cet esprit.

1. *Summa theol.*, Ia P., q. I, a. 3, ad 2um.

La conception de l'apologétique comme théologie fondamentale, comme propédeutique ou introduction à la théologie, mutile l'idée authentique de la science théologique, elle rapetisse cette science d'origine surnaturelle au niveau des sciences purement humaines, elle la rend, par suite, incapable d'exercer cette souveraineté scientifique de métaphysique surnaturelle, de science absolument suprême, qui n'est jugée par aucune science humaine, et qui, de la citadelle des certitudes divines auxquelles elle est associée, les juge et les contrôle toutes [1].

Il faut donc abandonner cette notion incomplète et inférieure de la théologie, issue des nominalistes, ces théologiens aux conceptions matérielles, toujours suspects à l'Église; née et grandie dans une époque qui n'a pour ainsi dire produit aucun théologien de race, capable d'être comparé aux profonds esprits théologiques qui ont illustré la science du treizième au dix-septième siècle; occasionnée par le désir bien illusoire de ramener à l'estime de la théologie des rationalistes, en descendant sur leur terrain, en leur présentant un compromis entre leur conception de la science humaine et la vraie notion de la théologie. Ce terrain n'est pas le nôtre [2]. Humaine dans ses procédés, la théologie est surnaturelle dans le donné dont elle part. Le véritable donné de la science théologique, c'est l'objet même de la science de Dieu, mis à notre portée dans les énoncés de la foi, dans les

1. *Summa theol.*, Iª P., q. I, a. 6, ad 2um; a. 8.

2. Pas plus que le terrain de la Théologie naturelle ou philosophique qui, dit saint Thomas, diffère *génériquement* (il ne dit pas spécifiquement, mais génériquement) de la Théologie. *Summa theolog.*, Iª P., q. I, a. I, ad 2um.

dogmes, reçus et acceptés par la foi surnaturelle. Pour faire un théologien il faut d'abord un croyant.

II. — La théorie du donné théologique scientifique.

Sous sa forme, que j'appellerai catholique, cette théorie admet la notion surnaturelle du Donné théologique que nous venons d'indiquer. C'est donc comme vérités crues de foi divine que les dogmes commandent le développement théologique.

Mais aussitôt elle se pose une question : quels sont exactement les dogmes révélés? Or, les vérités révélées se rencontrent dans une foule de documents distribués le long de l'histoire, de valeurs diverses et de contenu plus ou moins explicite, plus ou moins garanti. Le moyen de se procurer le bon document, de déterminer son autorité propre, de connaître le sens précis qui aura droit d'entrer en composition avec les formules précises de la théologie? Pour ce qui est des doctrines définies, l'Église répond d'une manière qui suffit à la foi. Mais encore faut-il entendre exactement ce qu'elle dit. D'ailleurs, parallèlement aux doctrines définies, il y a toute l'Écriture Sainte, il y a toute la Tradition, avec ses organes divers, l'Église et les églises, les Saints Pères, les Théologiens eux-mêmes. L'exactitude et la précision dans l'information théologique ne sauraient être acquises qu'à la condition d'une étude scientifique, historique, critique, littéraire, philologique, du donné révélé primitif et dérivé [1]. Le donné théologique, pour être identique au

1. Le Père SCHWALM, *Les Deux Théologies*, § V, a donné une excellente description de cette étude. *Rev. des Sciences phil. et Théol.*, oct. 1908, p. 696 sv.

donné révélé et pouvoir en son nom commander les développements théologiques, doit se soumettre aux lois des sciences réglant la recherche de tout donné du même genre : il est conditionné par elles : c'est un donné scientifique.

Il semble, au premier abord, que l'on assure ainsi l'homogénéité du donné primitif et de la théologie. Les sciences positives mises en œuvre ne mettent-elles pas le théologien en contact, autant que faire se peut, avec l'intégralité de ce qui est vraiment révélé? — Et cependant, si le donné théologique n'est obtenu qu'en se soumettant aux lois qui résultent de l'avancement des sciences, s'il dépend du progrès général des méthodologies, s'il n'est valable que dans la mesure où il reçoit le laissez-passer, tout au moins, de l'histoire et de la critique, si, en un mot, il est conditionné par la science, n'y a-t-il pas à craindre pour la plupart des conclusions théologiques de la théologie traditionnelle qui ont été élaborées avant l'époque actuelle? ensuite, et surtout, pour la valeur de la théologie elle-même, qui ne saurait jamais atteindre qu'une certitude conditionnée et, dans son fond, purement humaine?

Voilà les éléments de la question. Comment la résoudre?

Par une distinction capitale. Il y a, en effet, pour l'esprit du théologien, trois manières de s'aboucher avec le donné primitif.

La première consiste à tenter cette jonction par un procédé purement scientifique. La seconde consiste à diriger et à rectifier le travail scientifique par les exigences de l'enseignement officiel du magistère contemporain de l'Église. La troisième consiste à

prendre pour objet direct cet enseignement contemporain de l'Église, considéré comme acquis et divinement garanti, à lui faire faire régression, par le moyen des sciences du document, sur ses sources et sur les différentes expressions qu'elles ont prises pour arriver jusqu'à l'expression actuellement consacrée, et, au terme de ce labeur, à le ressaisir à nouveau, enrichi de son passé, dans une compréhension plus profonde.

Si l'on embrasse le premier parti, si l'on admet que la théologie est conditionnée absolument par les travaux scientifiques qui opèrent la jonction entre l'esprit du théologien et les sources originelles de la théologie, je ne vois pas que l'on puisse éviter l'hétérogénéité de la révélation et de la théologie. C'est ce parti que prennent aujourd'hui, très logiquement d'ailleurs, la plupart des protestants ; c'était la pensée de M. Tyrrell[1], et c'était la pensée de M. Loisy avant qu'il n'eût rompu avec l'Église.

On peut éviter cet inconvénient en prenant comme guide et comme règle de ses travaux l'enseignement de l'Église. On ajoute ainsi au critère scientifique, qui est leur critère intrinsèque et propre, le critère commun et extrinsèque de l'approbation de l'Église, ou, tout au moins, de sa non-désapprobation. Assurément, c'est là un critère supplémentaire de vérité qui n'est pas à négliger. Mon cher et vénéré profes-

1. Si notre âge, par ignorance de l'histoire des idées, était incapable de comprendre la mentalité philosophique, scientifique, historique de l'âge apostolique; si nous devions lire le Nouveau Testament en nous plaçant au point de vue de notre esprit moderne, il nous arriverait certainement d'en méconnaître le sens sur beaucoup de points essentiels. Mais, *grâce à la critique*, nous surmontons ces difficultés. *Through Scylla and Charybdis*, c. XII, p. 333, cf. p. 335; traduction de la *Revue pratique d'apol.*, 15 juillet 1907, p. 513.

seur d'Histoire Ecclésiastique avait coutume de dire que seuls des catholiques peuvent traiter « avec impartialité » de l'Histoire de l'Église; et cet apparent paradoxe ne manque pas de fondement, s'il est vrai que les rationalistes excluent de l'Histoire de l'Église ce qui, dans la réalité, peut seul expliquer cette histoire, l'institution divine et le gouvernement de l'Église par le Saint-Esprit. Autant pouvons-nous en dire proportionnellement des autres dogmes[1]. Mais un tel critère, que le pape Pie IX nommait l'étoile polaire, *stella rectrix*[2], des sciences humaines, n'est pas, qu'on le remarque bien, pour des sciences historiques et critiques, un principe générateur : c'est un point de vue directeur, agissant sur le critique et l'historien par manière de finalité extrinsèque : c'est une hypothèse, dirait-on aujourd'hui, dans le sens scientifique et nullement préjoratif du mot; et, bien que dans la réalité, telle qu'elle est, cette hypothèse s'impose absolument, elle n'a pas le pouvoir de se substituer aux réactions normales du sujet connaissant vis-à-vis d'un objet de science apparaissant en bonne lumière scientifique, critique, exégétique, historique. Elle stimule les investigations mais ne les remplace pas; elle met le holà! à ce qui va contre ses données supérieures, elle ne fait pas sortir une science de son caractère inévitable de science humaine en soi et de soi; elle ne le doit pas.

1. « C'est pourquoi, sous la plume d'un incroyant, écrivait le P. Schwalm, l'histoire de nos doctrines devient si facilement insuffisante et conjecturale. Elle ressemble à une histoire de la musique écrite par un auteur qui manquerait tout à fait d'oreille, mais qui se serait documenté chez les artistes : que de thèses fragiles, que de lacunes et d'incompréhensions! » *Revue des Sciences phil. et théol.*, oct. 1908, p. 699.

2. Denziger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1681.

Et c'est pourquoi cette science dirigée du dehors par la foi, cette « science de croyant », ne saurait assurer dans toute sa plénitude l'homogénéité du donné théologique avec le donné révélé. La science a ses limites, l'histoire a ses lacunes, la critique ses hésitations et ses méprises. Concevoir le donné théologique en dépendance de l'état actuel ou même possible de la science, même orientée ou approuvée par l'enseignement de l'Église, serait condamner le point de départ du raisonnement théologique à un minimisme exorbitant[1]. De plus, ne serait-ce pas retomber dans l'inconvénient que nous avons signalé à propos de l'apologétique? N'y a-t-il pas dans le simple fait d'appuyer le donné théologique sur des preuves rationnelles, même estampillées par la foi, un obstacle à son homogénéité avec le révélé?

Il faut donc en venir à la troisième manière de procurer la jonction de l'enseignement de l'Église avec le donné primitif. C'est l'objet que se propose la théologie positive proprement dite. Sans doute, cette doctrine ne laisse pas de chercher à prendre possession par des moyens scientifiques de la parole de Dieu déposée dans l'Écriture et les traditions apostoliques, mais ce n'est là que l'élément secondaire de sa tâche : « Pour avoir l'objet de la théologie positive dans son ultime détermination, dit le P. Lemonnyer[2], il faut ajouter une clause essentielle qui est la proposition ou l'enseignement de l'Église... Il

1. Nous aurions une théologie surnaturelle *quoad modum*, du côté de ses principes mêmes, qui ne manque pas d'une certaine analogie avec la foi surnaturelle *quoad modum*, des théologiens de la Société. Cf. sur cette dernière, A. Gardeil, *Réponse à M. Bainvel*, *Rev. prat. d'apol.*, 15 nov. 1908, p. 274 et suiv.
2. *Revue du Clergé français*, 1er mars 1903.

faut dire qu'elle étudie la parole de Dieu dans *l'enseignement vivant de l'Église,* l'Écriture et les monuments de la Tradition, d'après l'interprétation qu'en donne l'Église elle-même. Il n'est pas difficile d'apercevoir que cet objet est *surnaturel* et que la théologie positive ne peut prendre contact avec lui que *dans une lumière surnaturelle.* Aux sources de cette science il y a la foi. »

Le P. Schwalm a développé cette pensée dans une page lumineuse, qui restera comme son testament doctrinal de théologien. On me pardonnera de la citer presque entière en considération de ce que, pendant de longues années, nous avons mûri ensemble ces idées, et que j'y reconnais l'expression adéquate de ma pensée actuelle.

« Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas. — Ce vieux mot d'Isaïe, appliqué par saint Anselme à la pénétration des choses divines, reste aussi vrai dans la science des phases doctrinales que devant les profondeurs métaphysiques du dogme. Pour nous, qui possédons la foi, nous considérons les documents épars et fragmentaires des époques doctrinales dans une lumière directement émanée de l'Intelligence Suprême qui en gouverna le développement. Intérieure à notre âme, cette lumière tombe sur des objets que nous garantit au dehors le magistère contemporain de l'Église; cet enseignement nous donne l'expression actualisée des virtualités natives de la donnée révélée; et alors, sans prétendre voir les Pères apostoliques, par exemple, professer nos explicites formules sur l'union hypostatique, ce qui serait de la démence historique, nous retrouvons, dans tel passage fameux de saint Ignace d'An-

tioche, notre foi même sur Jésus-Christ, « l'unique médecin, corporel et spirituel, engendré et inengendré, venu de Dieu et venu de Marie[1] ». Notre foi actuelle se reconnaît bien là; mais non encore précisée dans sa formule métaphysique par les notions de nature et de personne. Il y faudra quatre cents ans.

« Ce n'est pas simplement le contenu du dogme ancien que nous connaissons bien par son actuation contemporaine; nous découvrons aussi *par quelles voies de conséquence logique ou d'assimilation normale,* les notions philosophiques de nature et de personne se sont incorporées au dogme ecclésiastique. Nous les voyons élaborées par saint Cyrille d'Alexandrie et par Léonce de Byzance; estampillées par les Conciles[2]. Alors, dans une vue de foi intelligente, nous retraçons la courbe rationnelle de ce long développement. Elle enveloppe et dépasse les fragments de vie et d'époques, manifestés par les documents. Ce que ceux-ci nous donnent à observer par les dehors matériels et empiriques; par des signes sensibles et naturels, toujours inadéquats à l'intelligible et au surnaturel; avec des intervalles de ténèbres et des périodes allongées de silence, notre foi à la croissance dogmatique nous le donne à considérer dans une synthèse suivie, où les minutieux problèmes textuels, littéraires, historiques prennent une ampleur nouvelle et une vie supérieure. Ils réap-

1. Ignatius, *Epist. ad Ephesios*, VII, 2; Funk, *Patres apostolici*, I, 178, 179. — Cf. A. Gardeil, *La Réforme de la Théologie catholique. Revue thomiste*, septembre-octobre 1903, 445, 446. — Newman, *Histoire du développement de la doctrine chrétienne*, Paris, 1848, p. 161.

2. Tixeront, *Des concepts de nature et de personne dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des Ve et VIe siècles; — Revue d'Hist. et de Litt. religieuses*, nov. 1903.

paraissent là comme les monuments partiels et distancés, les colonnes milliaires de la grande Voie Sacrée, toujours suivie par l'Église, commentant l'Évangile. Autrement dit : nous ramenons là nos incomplètes données d'érudition et de critique à une vue coordonnée des étapes qui marquent le progrès doctrinal dans l'Église catholique. Aux critiques documentaires, à la critique purement historique, une *plus haute critique* s'ajoute ainsi, pénétrant le sens divin des phases doctrinales, marquant leur unité continue, dans la diversité des langues et des temps [1].

« Ce sera encore bien de la critique positive : non seulement elle enregistrera les documents qui constituent sa matière propre et immédiate ; mais surtout, elle observera les signes qu'ils renferment d'une continuité logique, vivante et infrangible de la doctrine catholique, à partir du témoignage révélateur de Jésus et de ses Apôtres. Ces signes, perpétués d'âge en âge et de question en question, lui donneront à retrouver expérimentalement la substance pure des données révélées, tantôt dans leurs explications et conséquences directes, tantôt dans les assimilations de termes savants ou populaires, les uns fournis par les théologiens, les autres adoptés par les foules, et sanctionnés ici et là par les Évêques, les Conciles, les Papes, en des écrits qui font foi. Ce ne sera pas sortir du positif, c'est-à-dire de ce qui se manifeste sensiblement dans le temps et dans l'espace, que de relier ces développements successifs de la doctrine sacrée aux textes qui en contiennent les premiers principes ou qui en jalonnent les pha-

1. A. Lemonnyer, *Comment s'organise la Théologie catholique*, *Revue du Clergé français*, 1er octobre 1903, 241.

ses. Mais ce sera du *positif surnaturel* : l'observation et la critique du théologien considèrent les monuments de la révélation et du dogme sous la lumière de la foi. Au lieu de s'en tenir à des analyses, à des rapprochements de simple raison, ainsi que le botaniste ou le sociologue, le théologien positif compulsera ses documents comme l'expression directe ou le commentaire autorisé de témoignages divins. De même que la notion de loi ou d'ordre naturel parmi les phénomènes préside à toute recherche de laboratoire ou d'observation, de même la notion de témoignage divin, continué et socialisé, gouvernera la méthode positive du théologien...

« S'il fallait proposer une devise scripturaire pour la théologie positive, on se souviendrait que, dans *le tous les jours* familier et variable, par le détail individuel de chaque phase doctrinale, se vérifie la continuité de la donnée révélée émise par Jésus avec les commentaires dont il laissa le soin à ses envoyés. La devise cherchée serait donc : « *Avec vous, tous les jours, jusqu'à la fin des âges* ». Il n'est peut-être aucune parole évangélique où se résume plus fortement cette collaboration du Christ révélateur et des Autorités ses interprètes, dont résulte à nos yeux le point de vue social de la théologie positive[1]. »

A l'issue de ce labeur de la *vraie* Théologie positive, le donné théologique se trouve constitué dans toute son intégralité. Il ne reste plus qu'à opérer un classement de ses documents en vue de l'usage dialectique qu'en fera le Théologien scolastique. C'est

1. *Art. cité*, p. 699 suiv.

l'œuvre propre du traité des Lieux théologiques, qui sert d'introduction à la Théologie rationnelle. Ce classement s'opère dans la même lumière que le travail de la théologie positive, dont il reçoit les renseignements concrets sans les discuter, car il n'a pas pour tâche propre de recommencer à nouveaux frais l'inventaire effectué mais de le classer en lieux, c'est-à-dire en propositions munies chacune de la fiche qui constate la nuance de son autorité doctrinale, apodictique ou probable[1].

Ainsi compris, sous l'hégémonie des lieux théologiques et comme instrument de la théologie positive, le recours aux sciences historiques et à la critique ne nuit plus à l'homogénéité du Donné théologique et du Donné révélé. Il n'y a pas conditionnement d'une doctrine naturelle par une science rationnelle ; ou, si l'on tient absolument à ce mot[2], il faut dire que la théologie n'est conditionnée qu'à la manière dont une force autonome et vivante est conditionnée par les instruments vivants de son activité, qu'elle imprègne de sa nature essentielle. Ainsi, dans l'homme, les puissances animales, les passions par exemple, ne laissent pas, sous le commandement de la raison, d'émettre des actes aussi spécifiquement humains, *actus humani et non tantum homi-*

1. Cf. A. Gardeil, *La Notion du Lieu théologique*, spécialement le § V. Paris, Gabalda, 1908.

2. Dans son *Discours sur la méthode de la Théologie*, Mgr Mignot le répète à maintes reprises. Cette insistance répond à cette idée vraie, qu'avec une science imparfaite ou erronée on n'aura jamais une théologie exempte de lacunes ou d'erreurs matérielles tout comme avec un outil rudimentaire ou faussé, on ne saurait faire d'œuvre parfaite et exempte de tares. Cf. A. Gardeil, *La place de saint Thomas dans la théologie* (Revue de l'Institut catholique, décembre 1902).

nis, que peuvent l'être les actes moraux issus des facultés proprement humaines, intelligence et volonté. Au point de vue moral, l'homogénéité est complète[1].

La théologie n'est donc pas coupée de ses sources par l'écran de la critique textuelle, littéraire et historique. La foi surnaturelle, principe de la vraie science théologique, maintient en permanence la communication. Elle le peut, car elle ne dépend dans son être que de sa cause divine, la lumière surnaturelle du témoignage intime de Dieu qui actue, relie et soude la connaissance du divin, apportée par la Révélation et manifestée par l'enseignement de l'Église, avec la connaissance que Dieu a de lui-même. Et de là vient qu'avec une science fort imparfaite, comme a pu être celle d'un saint Thomas, il a pu être fait d'excellente et scientifique théologie scolastique, — scientifique, dis-je, de ce genre de science que comporte une doctrine d'origine surnaturellement garantie[2]. Les documents étaient relativement peu nombreux, pas toujours limpides; mais l'atmosphère de foi pleine, — en continuité avec la foi des âges précédents et des origines, conservée dans la foi contemporaine de l'Église, — dans laquelle ils étaient lus, compris, confrontés les uns avec les autres, formait pour leur entrée dans la science théologique une garantie majeure d'authenticité. Évidemment, au point de vue de l'appareil scientifique humain, il y a mieux. L'idéal sera toujours d'unir une information critique de plus en plus assurée de ses méthodes avec le sens théo-

1. *Summa theol.*, Iª IIæ, q. I, a. I; q. XVII, a. 4, 7.
2. Cf. Mgr Mignot, *op. cit.*, p. 306.

logique absolument sûr des anciens. Mais cependant, *s'il fallait opter*, l'essentiel, ce qui décide, en définitive, de la valeur scientifique propre à la Théologie, n'est-ce pas la foi, ce divin critère? En dehors de son influence spécificatrice, il y aura toujours dans la Théologie comme un rationalisme larvé, qui la rongera par sa racine. Grâce à cette influence, au contraire, l'accès est assuré du côté des certitudes divines de la science de Dieu et des bienheureux, comme les appelle saint Thomas, et la Théologie, dans un minimum relatif de conclusions scientifiques, peut réaliser avec toute sa plénitude sa valeur scientifique essentielle, qui est de dégager, sans les altérer, les virtualités comprises dans la Révélation.

III. — L'idée vraie du donné théologique.

Maintenant que nous sommes à l'abri des conceptions défectueuses du Donné théologique immédiat, nous pouvons tenter d'esquisser une vue synthétique et ordonnée de tous les éléments qui concourent à former son intelligence vraie.

Au sommet, la science infinie que *Dieu* a de lui-même, et qu'il communique, son mode compréhensif excepté, aux intelligences des bienheureux, *scientia Dei et beatorum*.

Par la Révélation, cette science divine met son objet à notre portée. Le donné révélé, divinement garanti, représente, au moyen d'énoncés à forme humaine, ce que Dieu sait de lui-même. Et, pour que cet unique trésor de l'humanité ne soit pas exposé aux métamorphoses et aux méconnaissances qui atteignent toute idée tombée dans une intelligence humaine, Dieu lui-

même le confie au magistère vivant de l'Église, comme un dépôt à garder et à interpréter, soit en définissant ses termes, soit en sanctionnant les développements qui en sortent légitimement.

En face de ce donné révélé, manifesté par la doctrine de l'Église, issue elle-même de la lumière de Dieu, se situe la foi du croyant véritable. Celle-ci dahère à la parole de Dieu, que lui présente l'Église, par l'effet du témoignage divin qui la certifie intérieurement de la vérité de cette parole. Le croyant doit, il est vrai, pour faire un acte humain moral, s'enquérir des titres qui, au point de vue humain, mettent en évidence l'autorité divine de la doctrine de l'Église, jusqu'à ce que le devoir de croire lui apparaisse. Mais ce n'est pas sur cette recherche que son assentiment repose. Une fois que la recherche a abouti, c'est vers Dieu que le croyant se retourne et c'est de lui qu'il doit recevoir, dans l'attitude de la prière et de l'adoration, les certitudes intérieures, divines, de la vérité de l'objet qui entre désormais dans le champ de sa toute surnaturelle conviction.

Le procédé analogique permettra d'ailleurs à l'intelligence humaine de ne pas fausser ou diminuer l'éminente transcendance des vérités que contient la parole de Dieu, de ne pas les ramener à la taille de ses conceptions; il proportionnera l'esprit de l'homme à la saisie des réalités qui sont la vie intime de Dieu, de telle sorte que nous en soyons vraiment informés, sans cesser de respecter et d'adorer en esprit et en vérité leur mystère profond. La base *suffisante* de l'analogie est d'ailleurs fournie par la connaissance moyenne du sens commun.

Avec ces trois éléments d'information vraie sur le

divin : la doctrine toujours actuelle de l'Église, le témoignage intérieur de la Vérité première, le procédé analogique, le croyant a tout ce qu'il faut pour connaître Dieu avec vérité, tel qu'il s'est révélé, pour pouvoir aimer le Dieu véritable, et diriger vers lui infailliblement sa vie. Il possède la *science du salut*.

Mais là où finit le simple fidèle, le fidèle théologien continue. Il s'agit pour lui, avec son intelligence naturelle, d'interpréter humainement le Donné divin et de développer ses virtualités. Pour cela, il lui faut entrer en possession de tout le divin dépôt. Comment procédera-t-il ?

D'abord, il se gardera d'abstraire de la foi qui le relie à la connaissance divine elle-même par l'enseignement actuel de l'Église. C'est ici, en effet, le plus clair de ses renseignements, et, pour être acquis par une voie transcendante, son contenu n'en est pas moins positif.

Prenant donc la doctrine officielle de l'Église, contemporaine de la foi de tous les temps, comme axe de ses recherches, le Théologien positif fera rayonner son regard intellectuel vers les monuments où se trouvent déposés, tout au long de l'histoire, les oracles divins. Dans cette sorte de chasse à la divine vérité, la science sera sa pourvoyeuse attitrée. Elle agira selon ses méthodes propres, loyalement ; car il n'y a pas de critique historique de croyant, en tant que critique historique. Mais, à l'issue de ses recherches, les résultats obtenus feront retour à l'objet du magistère contemporain de l'Église. En vue de cet objet, et selon des règles critériologiques inspirées de ses exigences, le théologien les jugera, les refusera ou les

incorporera. De là, un développement de la doctrine actuelle de l'Église, ratifié par la science critique, et qui, cependant, inspiré, conduit et finalement critiqué par la foi du Théologien positif, éclairée elle-même par le magistère ecclésiastique, ne laisse pas d'être homogène avec l'objet de ce magistère et avec le Donné révélé dont il est l'authentique expression.

C'est ici qu'entre en scène le dialecticien de la Théologie. A la vérité, les règles des Lieux théologiques, inspirées qu'elles sont uniquement par les exigences du Donné révélé tel qu'il est actuellement dans la foi officielle de l'Église, coïncident en partie avec celles utilisées par le Théologien positif pour rendre son jugement définitif touchant l'annexion des résultats de l'élaboration scientifique[1]. Mais leur portée va plus loin. Elles aspirent à classer toutes les assertions du dépôt révélé, du dogme, de l'enseignement actuel de l'Église, tels qu'ils sont réunis, au terme de la Théologie positive, en vue de leur usage par la Théologie proprement dite, celle qui vise à extraire du Donné révélé ce qu'il contient de virtuel. Par exemple, l'exégèse critique maniée par le Théo-

1. Aussi, le traité des Lieux théologiques, en tant qu'édictant les exigences du Donné révélé, *secundum intelligentiam Ecclesiæ intelligentis sanè*, comme s'exprime saint Thomas, est-il légitimement antérieur à la Théologie positive. Celle-ci n'est, à un certain point de vue, que la fonction de la Théologie scolastique qui s'occupe de la première des trois questions théologiques, *ubi principium theologiæ in quæstionem vertitur*, comme dit Cano (*Loci theol.*, l. XII, c. XII). Cependant, le traité des Lieux théologiques ne possède la plénitude de son efficacité régulatrice qu'après le travail de la théologie positive, qui lui donne les éléments matériels d'un classement intégral des principes de solution des deux dernières questions théologiques, CANO, *Ibidem*, c. XIII, XIV. Ce sont d'ailleurs les Questions qui définissent la théologie et la caractérisent comme *science* spéciale. La première question ne lui appartient qu'au titre universel de métaphysique surnaturelle; cf. *Summa theol.*, Iª, q. I, a. 8.

logien positif a établi la littéralité de tel sens d'un texte scripturaire, le caractère de définition de foi d'un canon de Concile. Le dialecticien, d'après les règles des Lieux théologiques, apostille ainsi : Sens littéral, donc textuellement révélé et parole de Dieu, donc valeur apodictique : bon pour une conclusion théologique rigoureuse. Il en sera de même pour le canon identifié.

Le Donné théologique a reçu à ce moment l'ultime élaboration dont il est capable. Il est, lui aussi, bon pour la dialectique théologique. Celle-ci trouve en lui une base absolument sûre et un instrument de méthode scientifique d'une sensibilité parfaite.

C'est ce qui justifie l'aisance et la dextérité, souvent mal comprises et interprétées, du vrai théologien scolastique, je veux dire de celui qui unit à l'habileté logique, à des convictions philosophiques longuement mûries et arrêtées, la connaissance acquise, dans de longues années d'initiation, des principaux documents de la Théologie positive, leur classement en Lieux théologiques, soigneusement gradués en propositions toutes prêtes à entrer dans l'argumentation, *loci immediati, parati, expediti*[1].

Et c'est aussi ce qui autorise son assurance, que d'aucuns considèrent comme l'effet d'un sommeil dogmatique dont ils se croient mission de le réveiller. Bien loin de dormir, le vrai scolastique voit plus loin qu'eux et de plus haut. Le Donné théologique, à son sentiment, s'origine en plein Donné révélé et par lui

1. Cano, *De locis theologicis;* cf. A. Gardeil, *La notion du Lieu théologique*, p. 71 suiv., Paris, Gabalda, 1908.

se continue avec l'objet de la vision du Ciel. Cet enchaînement des deux objets, dont il a vérifié maintes fois tous les anneaux, ne lui laisse aucun doute sur la bonté de son travail de fond. Le recours aux contributions d'ordre scientifique exerce sans doute sur lui comme sur tous les savants un attrait très humain. Il sait cependant que ce n'est là, en définitive, qu'une question d'entretien de matériel, de perfectionnement dans le procédé d'exposition. La cause de la certitude de ses conclusions, ce bien principal de la science, est ailleurs : elle est dans la science divine, où la Théologie scolastique, par l'intermédiaire du Donné théologique immédiat sainement compris, plonge ses racines. Sa science est une science sacrée, *doctrina sacra*, et non pas une curiosité profane. Elle n'a pas rompu ses attaches avec le Donné révélé, et comme lui, mais à son rang, elle est science du salut, *scientia salutis*.

Voilà la conviction intime du Théologien scolastique, conviction ferme, car elle procède de sa foi ; mais aussi conviction éclairée, car il est prêt à rendre compte *omni poscenti* de tout l'enchaînement qui la fonde.

Il y a là, n'est-il pas vrai, de quoi le consoler du mépris du dehors et des inintelligentes incompréhensions de ceux du dedans.

II

LA SCIENCE THÉOLOGIQUE[1].

Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas, telle est l'idée mère de toute théologie véritable. A la théologie positive donc il appartient de comprendre en foi, à la lumière des documents sacrés scientifiquement établis et contrôlés, le Donné révélé lui-même tel qu'il ressort de l'Enseignement officiel de l'Église. Pareillement, il appartiendra à la Théologie spéculative ou scolastique de comprendre en foi, à l'aide de la philosophie rationnelle, ce même Donné révélé, non plus en lui-même, mais dans ses virtualités, non plus dans ce qu'il a de formellement révélé mais dans ce qu'il contient de « révélable », pour employer le vocable énergique de saint Thomas, trop énergique peut-être pour nos oreilles modernisées, habituées à entendre amoindrir sans cesse la portée de la Scolastique lorsqu'il s'agit de vérité révélée[2].

La science du « théologiquement révélable » ou Théologie scolastique, est aussi indispensable que la science théologique du « formellement révélé » ou Théologie positive. Au sortir de la Théologie positive, en effet, de nombreuses questions de la plus haute importance se posent. C'est le sort de tout donné

1. Leçon VII.

2. *Summa theol.*, I P., q. I, a. 3, c. et ad 2m. — *Comment. Cajetani*, n. V, XIV.

tombé dans un esprit vivant d'être travaillé par lui indéfiniment. La réflexion qui va toujours s'approfondissant, les objections qui surgissent, la nécessité de tenir constamment au courant l'accord du donné acquis avec le progrès des vérités philosophiques ou même d'expérience, la perspective des synthèses qui unifieront le savoir proprement humain et le savoir d'origine surnaturelle, toutes ces causes, et d'autres encore rendent inévitables et, jusqu'à un certain point, nécessaires pour la foi et la révélation mêmes, une doctrine qui se proposera comme tâche propre de prolonger la lumière de la révélation vers la solution de questions que la révélation ne résout pas formellement, et de construire, en coordonnant ces solutions entre elles et avec les données révélées dont elles émanent, une science unifiée, qui sera la science théologique intégrale.

Le procédé déductif s'impose à ce genre de science. En effet, son donné est donné absolument, dans tous les sens du terme. L'expérience et la raison ne peuvent pas plus y ajouter qu'y retrancher, car il est surnaturel d'objet et d'origine. Il se peut que certaines preuves inductives soient utilisées comme arguments de secours; ou encore, s'il s'agit de cette induction élémentaire, que les anciens nommaient l'exemple, il se peut qu'elle intervienne pour illustrer par des analogies humaines, une notion ou une assertion de foi. Mais ces immixtions accidentelles n'ont pas de répercussion sur la marche générale du déploiement théologique. La théologie scientifique reçoit, dans le donné théologique immédiat, qui n'est plus pour nous qu'un autre nom du donné révélé, sa fourniture totale de vérité. Son rôle est de manifester ce qui s'y

13.

trouve implicitement ou virtuellement, d'une manière en tout cas qui échappe à notre premier regard, à notre intuition directe. C'est affaire de syllogisme. Le regrette qui voudra : nous n'y pouvons rien; il faut faire son deuil de l'idée de théologie inductive, si réjouissante qu'elle puisse paraître. D'ailleurs, je ne sache pas que l'on ait prescrit contre la légitimité des sciences déductives. Toutes les sciences à principes ou à lois, comme la métaphysique, les mathématiques, les sciences juridiques sont déductives, et les sciences inductives elles-mêmes accordent une place, de plus en plus remarquée, à la déduction[1].

Les résultats de la science théologique sont-ils encore homogènes à la vérité révélée, telle est la question que l'idée générale de ces leçons nous oblige présentement de résoudre.

Nous avons déjà répondu par l'affirmative en ce qui concerne le donné théologique qui lui sert de point de départ. Il s'agit maintenant de savoir si : a) les vérités rationnelles utilisées dans le raisonnement théologique, b) le procédé logique lui-même, c) les hypothèses auxquelles on fait appel pour unifier l'ensemble des solutions dans une doctrine systématique, ne rendent pas les conclusions de la science théologique hétérogènes à son donné; si, en présence des trois motifs que je viens d'énumérer, la théologie spéculative peut encore être considérée comme une forme d'affirmation authentique et valable du donné révélé lui-même.

1. Cf. FOLGHERA, *La déduction dans les sciences inductives, Revue thom.*, mars 1899, p. 5, où sont cités à l'appui Cl. Bernard, Pasteur, Vailati, Goblot, de la Barre, etc.

Pour solutionner ce problème, nous devons distinguer tout d'abord entre systèmes théologiques et science théologique. Cette distinction n'est pas tranchée au couteau. A parler concrètement, il y a des éléments ou des parties systématiques dans la théologie la plus scientifique; et il n'y a pas de système théologique sérieux dont quelques parties n'aient une valeur de science, — tout au moins celles qui touchent de plus près au donné théologique lui-même, et en sont comme solidaires. Notre distinction a une portée qualitative; elle reconnaît des valeurs spécifiques différentes : ce n'est pas une classification matérielle de théologies concrètement existantes. Ceci réglé, je déclare que je n'ai pas aujourd'hui l'intention de réclamer le bénéfice de l'homogénéité des conclusions au donné révélé pour les systèmes, mais seulement pour la science théologique. Et j'estime que dans ces limites cette homogénéité ne fait pas de doute. Nous verrons dans la prochaine leçon si, et dans quelle mesure, on peut chercher à étendre le bénéfice de l'homogénéité aux systèmes proprement dits.

I. — L'introduction des propositions rationnelles.

Reprenons, l'une après l'autre, les trois difficultés signalées plus haut. Leur examen partagera cette leçon.

L'obstacle, le plus directement opposé au maintien du caractère supérieur de vérité révélé dans les conclusions théologiques, semble venir de l'introduction de propositions rationnelles dans un très grand nombre d'argumentations théologiques.

On dira par exemple en théologie : Lorsqu'un être physique dans *tout* ce qui le constitue actuellement est changé en un autre être, il y a changement d'une substance en une autre;

Or, dans la Consécration eucharistique, il y a changement de tout ce qui constitue le pain et le vin en corps et en sang du Christ;

Donc, il y a transsubstantiation.

La mineure est impliquée dans la lettre même de la formule de l'Évangile : Ceci est mon corps, ceci est le calice de mon sang. C'est ainsi, d'ailleurs, que la comprend l'Église. Mais la majeure fait allusion à la théorie philosophique de la substance.

Que vaut la conclusion?

Ce que vaut, dira-t-on, la majeure utilisée. Or, elle appartient à une philosophie périmée; tout au plus a-t-elle une simple probabilité; et, en tous cas, elle est incapable, fût-elle apodictique, en vertu de son caractère de vérité humaine, de conduire l'esprit à une conclusion qui mérite autre chose qu'un assentiment de raison. *Pejorem semper sequitur conclusio partem.*

Examinons les trois aspects de cette difficulté : philosophie périmée, simple probabilité, incapacité radicale des assertions philosophiques introduites dans les raisonnements théologiques à transmettre à leurs conclusions une valeur de révélation.

A. Les propositions rationnelles adoptées par la Théologie scolastique appartiennent à la philosophie scolastique. Or « la scolastique a sans doute été à son heure la philosophie nouvelle, mais il y a six cents ans de cela, et aujourd'hui rien ne pourra faire

qu'elle ne soit pas la philosophie d'il y a six cents ans... Les philosophes contemporains ne veulent nullement proscrire la philosophie scolastique; ils savent très bien qu'elle fut à sa date la philosophie tout court... Mais ils ne sauraient accepter qu'on leur impose ce moment de la philosophie comme l'expression *ne varietur* de la vérité, comme la norme définitive et indiscutable de ce qui doit être à jamais pensé[1] ».

Nous avons déjà rencontré ces critiques à propos de l'expression du dogme en formules précises et scolastiques. La réponse que nous avons faite alors conserve ici toute sa valeur. Voici en substance cette réponse : Les propositions rationnelles utilisées par la théologie sont de deux sortes : les unes sont, en effet, de valeur transitoire et toute relative. Il n'est pas question d'édifier avec elles ce que nous avons nommé la science théologique. Ce serait verser dans le scolasticisme. Mais, sous ce vêtement de circonstance, il y a deux sortes de vérités qui ne sont d'aucune époque, et qui jamais ne dateront tant que l'homme se définira un animal raisonnable; ce sont les vérités d'expérience universelle ou de sens commun expérimental d'une part, et d'autre part les notions et les principes de sens commun intellectuel en continuité avec l'analyse de l'être en tant qu'être. Inutile de répéter ici, ce que j'ai justifié ailleurs[2], pourquoi de telles vérités sont immuables, de redire pourquoi un fait vérifié une fois pour toutes acquiert comme une réalité éternelle, et comment, sous les formes contingentes qu'elle revêt, il y a une *philoso-*

1. Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 350.
2. Cf. pp. 17-34.

phia perennis, à laquelle ne cessent de rendre hommage ceux-là même qui ne sauraient la combattre qu'en s'en servant. Or, c'est avec ces deux sortes de vérités et avec elles seules, que la Science théologique proprement dite met en contact les vérités de la foi : et la doctrine de la substance, bien entendue, est du nombre. Sans doute, leur certitude est d'un ordre inférieur à la certitude de la foi ; elle ne saurait garantir seule l'homogénéité des conclusions théologiques et du donné révélé ; mais, du moins, elle ne la détruit pas à priori par son inconsistance, comme le prétend l'opinion qui considère la vérité comme essentiellement variable et libre ; et, de plus, nous le verrons dans un instant, elle permet de l'établir efficacement. Donc, c'est chose entendue, pas de scolasticisme ! — Toutes réserves faites en faveur de l'éternelle philosophie, latente même sous la philosophie scolastique.

B. Évidemment, le probabilisme n'a pas plus que le scolasticisme, ses entrées dans la science théologique. On ne fait pas de science avec du probable. Il est vrai, des raisonnements probables peuvent être adjoints aux raisonnements décisifs dans lesquels ils puiseront leur droit à se produire, et auxquels ils donneront une plus-value secondaire, un rayonnement plus étendu. Il est vrai encore, dans certaines questions d'application, la probabilité reprend le fil du raisonnement, au point où l'a laissé la démonstration rigoureuse, et prolonge sur certaines questions de détail la lumière des principes et des conclusions scientifiques. C'est ce qui a lieu, par exemple, dans la casuistique, qui, bien comprise, éclaire la région naturellement obscure des détails de l'action

morale humaine, d'une lumière tamisée, diffuse, la seule dont elle soit susceptible. Mais le corps de la théologie scientifique demeure inaltéré sous ces suppléments extérieurs et surnuméraires que rien n'empêche, d'ailleurs, de concevoir comme des appartenances des systèmes théologiques. Un théologien expérimenté sait toujours où il en est. Le malheur est que ce ne sont pas seulement les théologiens qui s'aventurent dans le domaine réservé aux historiens et aux critiques[1], que critiques, historiens et philosophes s'aventurent parfois à leur tour « dans la chambre à vanner » du théologien et, « loin d'y faire un utile travail, y étouffent, troublent tout et se plaignent qu'on gâte la moisson ». Ce serait le cas d'ajouter, avec le spirituel prélat auquel j'emprunte ces expressions : « Il faut, MM., les reconduire tout doucement à la porte », si nous n'avions à leur donner un meilleur conseil, celui de se donner la peine d'apprendre et de comprendre ce que prétend être exactement la science théologique. Ils pourront alors utilement critiquer la théologie, et, au lieu de récriminations stériles et qui passent à côté, lui donner sur tel ou tel point insuffisamment prouvé les plus précieux avertissements.

Il est donc entendu que la science théologique ne devra admettre, en fait de vérités naturelles, que des faits de sens commun, ou des lois, des principes et des vérités philosophiques nécessaires, — que des

1. Mgr Mignot, *La méthode de la Théologie*, *op. cit.*, p. 318.
2. Il leur suffirait pour cela de lire et de comprendre la première question de la Somme, *De sacra Doctrina*, avec les commentaires de Cajetan. Mais n'est-ce pas trop demander à des gens dont le siège est fait?

vérités humaines, en un mot, et non des vérités d'une époque, d'un pays, d'une mentalité. C'est ce qui explique ce manque de malléabilité qu'on lui reproche. Si elle ne se prête pas volontiers à faire entrer dans ses constructions les vérités du jour, si elle ne procède qu'avec circonspection, ce n'est pas attachement au passé pour le passé, c'est méfiance au contraire du probabilisme de l'instant présent, c'est respect pour ce qu'il ne peut manquer d'y avoir d'éternel, d'immuable, dans des faits et principes consacrés par l'expérience collective de l'humanité, par la persistance des mêmes évidences intellectuelles devant un dispositif mental resté toujours le même dans son fond.

C. Mais l'exclusion du scolasticisme et du probabilisme ne justifie pas définitivement la théologie scientifique. Si certain et si nécessaire qu'il soit, un énoncé de sens commun ou philosophique, est pour la révélation un élément nouveau, étranger, qui ne peut exiger pour ses conséquences le respect souverain qu'impose le témoignage même de Dieu.

Il ne faut pas que les apparences logiques, sous lesquelles se présente d'ordinaire cette question de l'introduction des propositions rationnelles dans le syllogisme théologique, nous fassent illusion. Le fond du débat est très grave. Si le raisonnement ramène au niveau des certitudes rationnelles la révélation, si les conclusions théologiques sont conditionnées par la valeur rationnelle des principes philosophiques qu'elles emploient, c'est la théologie subalternée à la philosophie, c'est, selon le mot de Brücker[1] la laï-

1. Traduit ainsi par De Groot, *Saint Thomas d'Aquin philosophe*, *Revue thom.*, janvier 1895, p. 702.

cisation de la théologie. Et, n'est-ce pas le reproche que l'on fait sans cesse à la théologie scolastique, lorsqu'on lui oppose la théologie positive ou même simplement les assertions moins compliquées, mais combien plus pleines pour l'âme religieuse, du dépôt révélé? Nous cherchons une religion, nous dit-on, et vous nous donnez des conclusions de valeur toute humaine et qui ne concernent que très indirectement la révélation, si toutefois elles la touchent.

Il rentre dans le but de ces leçons de dire leur fait à ces mystiques sentimentaux qui rêvent de distinguer dans la théologie deux régions : l'une purement intellectualiste et scolastique, hérissée de formules que la vie religieuse peut parfaitement ignorer; l'autre positive et mystique où les besoins surnaturels, travaillant sur les données révélées authentiquement reconnues grâce à la théologie positive, construiraient un dogmatisme enfin religieux, une sorte de théologie mystique qui n'aurait à tenir compte en aucune façon de la théologie scolastique.

Or, cette séparation n'existe pas. A aucun moment le théologien scolastique ne saurait abstraire de sa foi, se dispenser de faire œuvre surnaturelle.

Pourquoi, je vous le demande, utilise-t-il des énoncés empruntés à la Philosophie? Est-ce pour cette vanité de créer un produit scientifique original? est-ce pour satisfaire sa curiosité? En vérité, cela n'en vaudrait pas la peine. Jamais une science où se combinent, et l'obscurité de l'objet de foi, et la pauvreté d'expression du dépôt révélé, et la simplicité rudimentaire de la *philosophia perennis,* jamais, dis-je, une telle science ne sera curieuse et intéressante au point de vue scientifique humain. On nous méprise.

Regardons ce que nous faisons, en face de tant et de si grandioses constructions scientifiques : au point de vue de la science humaine, nous le méritons. Mais, ce qui est méprisable au point de la curiosité humaine pure, est souverainement intéressant pour la foi, qui par ce procédé scientifique, cherche une intelligence plus approfondie, plus complète de son divin objet. Concevons à la tête du raisonnement théologique une foi bien vivante cherchant à mieux comprendre son objet, et nous en saisirons la véritable nature. Pour résoudre les questions qu'elle se pose au sujet du donné théologique, la voilà qui emprunte à la philosophie ses assertions les plus éprouvées. Avant de les insérer dans ses syllogismes elle les examine encore au point de vue de leur concordance avec la foi et son donné officiel, elle les juge, elle les critique, elle les corrige, elle les approuve. C'est seulement alors que la donnée philosophique est jugée apte à devenir facteur théologique. C'est un instrument dont on emprunte les services, mais il ne commande pas dans la maison. C'est comme un secrétaire qui prête à un homme de lettres ou d'affaires son travail intellectuel, sa vigueur de conception, ses facultés de rédaction; tout cela a sa valeur propre, mais n'opère cependant que dans la dépendance des intentions du chef, de ses directions, impulsions, corrections, en sorte que finalement le travail se trouve effectué à son seul bénéfice, que le résultat est bien le sien, que la lettre, la composition littéraire, la doctrine est tout entière l'œuvre non du secrétaire mais de la pensée maîtresse à laquelle il a gagé ses services intellectuels. Voilà l'image très exacte de ce qui se passe dans un raisonnement

théologique. Et c'est parfaitement normal et à sa place... en théologie. Il ne s'agit pas, en effet, de promouvoir la science ou la philosophie, pour elles-mêmes, en regard de leur objet propre. Il s'agit de se servir de la raison pour prendre une connaissance meilleure de l'objet de la foi. Or, le premier principe, quand la foi et la raison, ces deux lumières issues de Dieu, sont en présence, c'est que la foi prime la raison. Je dis qu'elle la prime et non qu'elle la supprime. La raison garde son rôle intégral dans le raisonnement : elle prouve ; mais la foi l'approuve. C'est à cette condition seulement que la conclusion pourra prétendre à son homogénéité avec la révélation.

Mais aussi, elle le peut en toute assurance. Sans doute, au point de vue de la connaissance distincte des virtualités contenues dans la révélation, la conclusion théologique garde toujours une relation avec le moyen terme, fourni par la raison naturelle, qui lui a permis de s'expliciter. Et c'est ce qui explique que la théologie soit classée par presque tous les théologiens parmi les *habitus* naturels. Mais la certitude de l'assentiment spécial qui est donné à la conclusion n'est pas fondée sur la vérité naturelle de la prémisse rationnelle. Celle-ci, une fois adoptée par la révélation, a revêtu quelque chose de la certitude supérieure de la parole de Dieu. Désormais coordonnée à la foi vivante du théologien, ne formant avec cette foi qu'un seul et unique principe d'action, la raison nous apparaît comme l'outil d'un artiste habile, sous l'emprise des directions qui lui sont imprimées d'en haut et le rendent un instant comme vivant d'une vie supérieure. Nécessaire pour disposer

la matière, pour lui appliquer l'idée qu'il s'agit d'incarner en elle, pour créer une issue à une pensée supérieure, elle n'a qu'une action transitoire. Le travail une fois accompli, l'outil ne compte plus, on le rejette dans sa trousse pour une autre fois. L'œuvre d'art se tient par elle-même : elle trouve toute sa raison d'être dans l'idéal de l'artiste qui a présidé à sa genèse. C'est de lui et de lui seul qu'elle relève : c'est lui seul qu'elle proclame sa cause. Ainsi en va-t-il pour nos conclusions théologiques. La raison de leur vérité propre n'est pas dans la vérité naturelle qui, docile instrument, a conduit l'esprit jusqu'à elles, mais dans la révélation. C'est moins une vérité déduite scientifiquement qu'une vérité religieuse, du même ordre que la vérité révélée, et qui demande sinon l'assentiment immédiat nécessaire de la foi catholique (nous dirons dans un instant pourquoi elle ne le demande pas), du moins un assentiment qui ne laisse pas d'appartenir à l'ordre de la foi. Le principe logique : *Pejorem sequitur semper conclusio partem,* n'a pas son application dans la matière parce que ce n'est pas la raison pure qui entre dans l'argumentation théologique, mais une raison surnaturalisée, la raison théologique, prolongement, promotion de la foi même. Il n'y a plus dans notre syllogisme théologique de *pars pejor*. Et il n'y a plus, partant, dans l'intervention de la raison et de la philosophie, d'obstacle irréductible à l'homogénéité des conclusions théologiques et du dogme[1].

Remarquez-le bien. Tout ceci n'est pas une création de mon imagination. Je crois connaître les prin-

1. Cf. SCHAEZLER, *Introd. in S. Theologiam*, c. I, a. 3, n. 14.

cipaux monuments tout au moins de la Théologie, de celle qui a existé de fait. Eh bien, cette utilisation de la raison, telle que je viens de la décrire, voilà la vie intellectuelle réelle des Pères de l'Église et d'innombrables théologiens. Que l'on se fasse de la Théologie des conceptions plus artistiques, plus scientifiques, plus morales, point ne me chaut. Voici celle qui a existé. Pour tous les vrais théologiens, la raison n'a jamais été, en théologie, que l'instrument, « la servante[1] », comme ils disent, de la foi. Devant un tel témoignage, il est évident que ceux qui viendront nous parler encore du rationalisme, du laïcisme, de la théologie scolastique n'entendent pas le premier mot de ce qui se passe dans le labeur théologique.

II. — L'utilisation du raisonnement déductif.

Mais une grave difficulté se présente. Vous ne pouvez empêcher, nous dit-on, que le fait même de raisonner (quand bien même il n'entrerait dans le raisonnement aucune proposition rationnelle et que toutes seraient des dogmes), que ce fait, dis-je, n'introduise un élément naturel, humain, qui diminue la garantie que le témoignage divin donne immédiatement aux seules vérités de la foi. Lorsque je donne mon assentiment à une conclusion théologique, si je le donne en raison de la révélation, je le donne

1. Il faut se souvenir ici de la conception que les anciens se font du serviteur. *Servus instrumentum animatum*, dit saint Thomas : ce qui signifie que le serviteur garde l'autonomie de tout ce qui fait sa vie, qu'il exige d'être utilisé *non despotico sed politico principatu*. La raison, nous l'avons déclaré, et nous le déclarons encore, ne saurait servir véritablement la foi qu'en exerçant son acte propre en toute sincérité et loyauté.

aussi en raison de la connexion que je vois, des yeux de mon intelligence naturelle, entre la conclusion et les prémisses. Ce n'est plus du rationalisme, soit! mais c'est encore du logicisme, du dialecticisme. Or, le dialecticisme avec sa manie de déduire et, en déduisant, de s'éloigner du réel de saisie immédiate, est l'ennemi de la science sérieuse qui vise à établir des réalités. Appliqué aux réalités divines, un tel système a quelque chose d'irrespectueux et comme d'irréligieux. La révélation est faite pour être reçue dans l'adoration de la foi et non pour être livrée aux prouesses de l'argumentation dialectique. C'est le vice fondamental de la théologie scolastique de s'épuiser dans des déductions qui, loin de rendre plus réel aux yeux de l'esprit le Divin dépôt, le font apparaître à la plupart comme un être logique et comme l'ombre de son ombre même.

Il faut reconnaître la part de bien-fondé que renferme cet acte d'accusation. L'histoire le justifie dans une mesure [1]. La manie raisonnante s'est emparée de la vérité essentiellement réaliste et religieuse de la révélation chrétienne et souvent en a fait un thème d'exercices logiques et de disputes où l'habileté dialectique, la *solertia* des anciens sophistes, les tours de force élégants et ingénieux, ont tenu plus de place que le souci de se rectifier mentalement sur la réalité. Et cet abus n'a pas complètement disparu. Toujours il existe des esprits portés à mettre en première ligne le côté formaliste des déductions théologiques ; il en est qui ne sont contents que lorsque, à

1. Nul n'a plus topiquement instruit le procès du rationalisme et du dialecticisme théologique que le scolastique Melchior Cano, *Loci theol.*, l. IX, c. I.

force de repliements souples et ductiles d'une pensée maîtresse dans l'art de varier ses effets, ils sont parvenus à éblouir l'esprit, à étonner leurs auditeurs. C'est ce vice que stigmatisait déjà saint Augustin : « Il en est, disait-il, qui triomphent de la rigueur des liaisons qu'ils établissent entre des assertions, comme si la connexité qu'ils démontrent constituait la vérité même des choses qu'ils affirment[1] ». C'est évidemment là un abus, et il importe d'en dégager la vraie théologie.

N'allons pas cependant à l'autre extrême et ne prétendons pas bannir la dialectique de la science théologique.

Si saint Augustin concède que connexion n'est pas synonyme de vérité, et qu'en matière de vérité, c'est aux assertions, aux « sentences », comme il dit, qu'il faut avant tout regarder, il accorde le pouvoir de la logique lorsqu'elle est au service du vrai : « Une fois que vous avez des sentences vraies et certaines, dit-il, si vous parvenez à établir que d'autres propositions leur sont connexes, celles-ci deviennent certaines à leur tour[2] ». C'est la voix même du bon sens.

La seule chose qui fasse question en théologie est la nature de cette certitude des conclusions : est-elle surnaturelle comme la certitude du donné théologique? est-elle naturelle comme le travail logique qui contribue à l'asseoir dans l'esprit? est-elle, enfin, mixte, participant de la double nature de ses facteurs? C'est derechef toute la question de l'homogénéité de la vérité révélée sous la forme d'affir-

1. *De doctrinâ christianâ*, l. II, c. XXXIV.
2. *Ibidem.*

mation que constituent pour elle les conclusions théologiques.

La solution dépend de l'idée que l'on sera amené à se faire du rôle propre du discours logique dans l'acquisition de cette certitude : est-il la *cause* de l'assentiment que l'on donne à la vérité des conclusions? ou n'est-il qu'une *condition* indispensablement requise pour que nous soyons informés de cette vérité[1]?

Suivant que l'on se prononcera pour l'une ou l'autre alternative, la conclusion théologique sera regardée comme hétérogène ou homogène au donné révélé.

Qu'est-ce donc qu'être *cause*, et qu'est-ce qu'être *condition* de la vérité d'une conclusion? Un exemple courant et classique va nous le faire entendre. (Il en est des exemples comme des pièces de monnaies usagées : ce sont les meilleures). Un ambassadeur présente ses lettres de créance; elles sont en règle; il est admis à faire la communication dont il est chargé. Il est clair que l'ambassadeur n'est ici que la condition indispensable pour faire connaître d'une manière autorisée ce dont il s'agit : la cause réelle de l'assentiment du destinataire à l'objet de sa mission, ce n'est pas sa parole d'ambassadeur, c'est la parole du chef d'État qui l'envoie : c'est à cette parole souveraine que se réfère et se proportionne la confiance accordée au message.

Cette distinction sert, en apologétique, à expliquer

1. J'emprunte cette solution de la question à Schaezler, *Introd. in S. Theologiam*, c. I, a. 2, n. 2; a. 3, n. 14-21, qui lui-même se réfère à Suarez, *De fide*, disp. III, sect. 11, n. 5.

comment on peut émettre un acte de foi surnaturel à la parole de Dieu, sur la présentation du message divin par un prophète qui s'autorise de motifs de crédibilité dont la vérification est affaire de raison naturelle. Cette présentation n'est que *condition* de l'assentiment; elle n'en est pas *cause*. On peut dire que cette distinction commande, d'une manière générale, toute communication de vérité qui ne peut s'opérer que par voie d'intermédiaire. Nous ne l'inventons donc pas pour les besoins de notre cause. Lui est-elle applicable? Oui.

La vérité des conclusions théologiques, en effet, n'étant pas formellement contenue dans le donné théologique, demande, pour que nous puissions lui donner notre assentiment, à être mise à la portée de notre intelligence par l'intermédiaire du raisonnement. Si le raisonnement est rigoureux, il se passe quelque chose de ce qui a lieu, lorsque les titres de créance d'un ambassadeur sont en règle, lorsque le prophète appuie sa parole de signes divins, démonstratifs de sa mission. Mais le raisonnement le plus rigoureux ne saurait *faire* l'inclusion de la conséquence qu'il tire dans les prémisses qu'il suppose : celle-ci, si elle existe, existe de soi, et le raisonnement n'a d'autre rôle que de la manifester. Il n'est donc pas cause, à proprement parler, de la vérité de la conclusion, mais seulement cause de sa proposition autorisée à l'esprit. La véritable cause de la vérité de la conclusion, c'est qu'elle est d'avance préformée et renfermée dans des prémisses vraies.

Il en résulte que la certitude de l'assentiment donné à une conclusion *comme conclusion*, c'est-à-dire comme résultant d'une inférence correcte et

rigoureuse, diffère de la certitude de l'assentiment donné à la *vérité contenue* dans cette conclusion. Le premier assentiment est conditionné par sa cause prochaine, le raisonnement rigoureux, et par suite est substantiellement naturel. Le second ne trouve sa raison justificative que dans la vérité intrinsèque de la prémisse dans laquelle la vérité de la conclusion est initialement renfermée; et, en théologie, cette prémisse étant surnaturelle, l'adhésion à la vérité de la conclusion pour elle-même, indépendamment du moyen par lequel on en a été informé, est surnaturel comme l'adhésion au donné théologique lui-même. Entre le donné théologique explicite et la vérité explicitée dans la conclusion, il n'y a originairement que la différence du *révélé* au *révélable* [1]. C'est dire qu'envisagée à ce point de vue, la vérité de la conclusion est certaine, d'une certitude fondée, en définitive, sur la révélation et non point d'une certitude naturelle; que, partant, elle est homogène au donné théologique et, par lui, au donné révélé.

L'est-elle absolument? Si l'assentiment à la conclusion, comme conclusion, pouvait abstraire de la vérité surnaturelle des prémisses, ayant ainsi une valeur purement dialectique; ou encore, si l'assentiment à la vérité de la conclusion comme vérité, pouvait ne pas tenir compte du discours par lequel cette vérité s'est fait jour dans l'esprit du théologien, nous aurions deux sortes d'assentiments théologiques, l'un purement naturel, l'autre purement surnaturel. Dans

1. Cf. Schaezler, *op. cit.*, c. i, a. 2, n. 6.

la réalité concrète et vivante, il n'en est pas ainsi. Il n'y a pas plus d'assentiment théologique purement dialectique qu'il n'y a d'assentiment théologique purement réaliste. L'assentiment proprement théologique est mixte. Ce n'est pas la révélation immédiate qui le motive, comme l'assentiment de la foi, c'est ce que l'on appelle la révélation médiate; c'est un motif où resplendit la divine lumière, comme dit Cajetan, ce n'est pas directement la lumière du témoignage divin. Mais, en dépit de cette empreinte mise par le raisonnement théologique sur l'assentiment théologique, la victoire reste en définitive à l'homogénéité. Somme toute, ce sont les réalités, et non les moyens par lesquels les réalités nous deviennent effectives dans tout ce qu'elles contiennent, qui causent l'assentiment aux conclusions théologiques.

Soit, en effet, ce raisonnement théologique élémentaire :

Le Christ possède dans l'unité de sa personne divine une nature divine et une nature humaine — natures qui, toutes réserves faites sur l'infini qui les sépare, sont, analogiquement parlant, d'ordre intellectuel.

Or une nature intellectuelle ne se conçoit pas sans une volonté libre lui appartenant en propre.

Dans le Christ, il y a donc deux volontés.

Si j'affirme que dans le Christ il y a deux volontés, c'est parce que cette vérité de l'existence en Lui de deux volontés est préformée, inclue, dans cette autre vérité de l'existence en Lui de deux natures intellectuelles. Cette inclusion des deux volontés dans les deux natures du Christ faisait réellement partie de la révélation. Qui dit nature intellectuelle dit, par

le fait même, volonté libre correspondante. La chose était donc en soi parfaitement dite et révélée par Dieu. Mais je ne le voyais pas : le raisonnement me l'a fait voir. Je le vois maintenant, et, du coup, l'assentiment de foi que je donnais à ce dogme : le Christ a deux natures, s'étend, d'une certaine manière, à cette vérité que je vois inclue dans la première : le Christ a deux volontés. Je ne puis faire autrement que de les voir l'une dans l'autre : je ne puis donc faire autrement que de croire à l'une comme je crois à l'autre, c'est-à-dire surnaturellement et parce que Dieu l'a révélée. Le raisonnement a été un auxiliaire utile, mais passager. Son œuvre, je ne l'oublie pas sans doute, et ce souvenir m'empêchera de mettre l'adhésion théologique absolument sur le même rang que l'adhésion de foi à la révélation directe. Mais sans être sur le même rang, elles ont le même motif foncier, elles sont du même ordre, elles ont même nature. Les objets qu'elles affirment sont homogènes.

La théologie est donc, comme l'appelle saint Thomas, une science divinement inspirée. Il ne dit pas une science divine : toute science déductive est forcément humaine pour autant qu'elle fait appel à un procédé humain ; mais il dit : divinement inspirée, marquant par là qu'elle reçoit de ses principes divinement révélés comme un ébranlement lumineux qui traverse toutes ses élaborations, les imprègne, et suscite à leur issue une vérité dont le caractère principal est l'homogénéité avec ses principes générateurs, avec le donné théologique immédiat, et par lui, avec la révélation.

III. — Le rationalisme des synthèses théologiques.

Une troisième objection demeure, celle qui vient du caractère systématique de la Théologie. La Théologie, telle qu'elle se présente à nous, ne consiste pas dans une collection de raisonnements séparés les uns des autres, chacun d'entre eux prolongeant une ou plusieurs vérités révélées vers des conclusions qui y sont virtuellement contenues, et répondent à une question particulière. La théologie est un ensemble fortement organisé, dont les questions sont coordonnées entre elles, dont les solutions se soutiennent mutuellement. Or, tout ensemble ordonné postule un principe premier qui assure son unité.

Ce principe, dans les sciences modernes, reçoit le nom d'hypothèse, de supposition fondamentale, et, selon les hypothèses diverses, se forment les systèmes scientifiques. L'hypothèse n'est, dans ces sciences, ni le donné primitif brut, ni, à plus forte raison, le développement de ce donné; sans cela, comment pourrait-elle coordonner les différentes parties du donné et classer ses développements? C'est nécessairement quelque chose d'extérieur, dans la mesure du moins où cela est nécessaire pour régir les phénomènes, car il est bien entendu que la règle doit pouvoir s'adapter aux choses réglées. Mais cette adaptation n'est pas telle qu'elle exclue toute autre hypothèse, que d'autres arrangements systématiques ne « sauvent les phénomènes[1] », ce qui marque bien

1. Cf. P. Duhem, Σώζειν τὰ φαινόμενα, *Essai sur la notion de théorie physique, de Platon à Galilée*, Paris, 1908.

son caractère d'inadéquation, d'extériorité, d'hétérogénéité avec le donné.

Ce qui se passe dans les théories scientifiques n'a-t-il pas son analogue dans la théologie telle qu'elle est, c'est-à-dire systématisée ? A voir les systématisations différentes et opposées qui se disputent l'adhésion du Théologien, cela semble plus que vraisemblable. Et dès lors, la science théologique ne comporte-t-elle pas, sous la forme organisée qui est fatalement la sienne, un élément hétérogène à son donné, dont l'influence pénètre son développement et enlève à ses solutions ce caractère d'homogénéité avec la vérité révélée que nous revendiquons pour elle?

Je me refuse à tenir compte de cette objection, lorsqu'il s'agit non pas des systèmes, mais de la science théologique proprement dite. Celle-ci n'est pas organisée à l'aide d'une hypothèse particulière extrinsèque à son donné, mais au moyen d'un élément du donné révélé lui-même, élément qui, de soi, est doué d'un pouvoir organisateur et d'unification vis-à-vis de toute assertion d'ordre théologique. Cet élément c'est l'idée, le dogme de Dieu.

Toutes choses, dit saint Thomas, sont considérées dans cette doctrine sous leur aspect divin, *sub ratione Dei.* Cela va de soi pour tout ce qui regarde l'être divin lui-même et ses perfections ; mais c'est également applicable à l'être créé, en raison de sa relation essentielle à Dieu, son principe et sa fin. Dieu est le sujet profond et unique dont s'occupe cette science... Certains théologiens donnant le pas aux choses qui sont considérées en théologie sur la raison formelle (c'est-à-dire le point de vue, l'angle spécial) sous laquelle elles y sont envisagées, ont

admis d'autres principes de coordination. Ils ont avancé que le sujet dont s'occupe la théologie se divisait en signes et réalités, que c'étaient les œuvres de la rédemption, ou encore : le Christ intégral, tête et membres. Tout cela est vrai à différents points de vue; mais le point de vue spécifique en théologie, c'est que l'on traite de toutes ces choses en regard de la notion de Dieu [1].

Et ailleurs, d'une manière plus saisissante : Pour le philosophe, le feu n'est que du feu; la doctrine de la foi y trouve une représentation de la divine majesté, un être qui va à Dieu... C'est pourquoi tant de détails matériels échappent à la théologie : ce n'est pas son affaire [2].

Ce n'est pas son affaire, en effet. Son affaire, c'est de suivre la notion de Dieu, telle que la révélation nous la livre, principe et fin de toutes choses, rayonnant sur l'ensemble du savoir humain. Dans la théologie véritable il n'est, au fond, question que de Dieu [3]. Son idée est latente sous toutes les assertions et conclusions théologiques. Et c'est cela même qui les rend, dans toute la force du terme, théologiques.

Il ne suffit donc pas pour constituer la notion complète de la Théologie, que la lumière de la révélation pénètre d'un bout à l'autre la trame de l'argumentation, comme nous l'avons avancé dans la réponse que nous avons faite aux deux premières difficultés soulevées : il faut dire que le contenu même de toutes ses conclusions est quelque chose de divin,

1. *Summa theol.*, I^a, q. I, a. 7; cf. *In Sententias, prolog.*, q. I, a. IV.
2. *Contra Gentes*, l. II, c. IV.
3. Cf. *Summa theol.*, I P., q. I, a. 3, avec le commentaire de Cajetan.

que c'est un aspect ou une dépendance de l'Être de Dieu. La relation de toutes les vérités partielles à la thèse première, dans laquelle le donné révélé exprime l'essence de Dieu même, tel est le principe unificateur de la synthèse théologique. Celle-ci est un organisme réglé, vivifié par la présence intérieure et la circulation incessante et régulatrice de l'Idée de Dieu.

Il est vrai, cette idée de Dieu, nous ne la tenons pas seulement de la révélation et du dogme. La raison naturelle y atteint : par ses élaborations, elle est capable de la modifier. Si ces modifications n'ont pour effet que de nous permettre de nous assimiler la notion révélée, comme il arrive lorsque l'on n'emploie pour fixer dans notre représentation l'Idée de Dieu que les principes éternels de la philosophie de l'être, la modification produite n'est pas substantielle, et ces principes nécessaires ayant en plus de leur valeur scientifique la valeur de leur approbation par la foi, on aura une théologie d'allure systématique, et dont cependant les différents membres ne laisseront pas d'être homogènes au donné révélé. Ainsi se présente la partie constitutive de la Somme de saint Thomas [1]. Mais si ces modifications proviennent d'un point de vue particulariste, partiel, contingent, nous n'aurons plus, dans toute sa pureté, l'homogénéité des conclusions à la vérité révélée. Dans la mesure où la thèse de système pénétrera l'idée révélée de Dieu, régulatrice de la synthèse théologique, dans la même mesure l'hétérogénéité envahit les conclusions, et si

1. Les questions II, III, XIII de la Ia *Pars*, où se trouve expliqué le Dogme de Dieu, et dont les données commandent toute la Somme, sont établies à l'aide des données premières et simples de la Philosophie de l'Être.

la thèse de système va jusqu'à corrompre l'idée chrétienne de Dieu, comme le font par exemple la thèse agnosticiste, la thèse kantienne, la thèse de l'immanence absolue, etc., on aboutit à l'hétérogénéité complète. Telles conclusions théologiques extravagantes, sur la résurrection du Christ, ou la force probante du miracle et sa valeur en Apologétique, ont leur raison d'être dans une idée de la Divinité, hétérogène à l'idée catholique, au dogme de Dieu.

Il ressort de ces deux leçons que la science théologique est une science humaine sans doute, mais foncièrement surnaturelle; en effet : 1° la foi ayant le dernier mot dans la critique qu'instituent les sciences diverses qui concernent son donné, le donné théologique ne saurait perdre, du fait de cette critique, son caractère de donné révélé; et donc, tout se passe comme si la déduction théologique s'opérait à partir du donné révélé lui-même; 2° cette déduction, à son tour, n'éloigne pas de leur point de départ surnaturel les résultats auxquels elle conduit : car les moyens qu'elle emploie, propositions rationnelles de secours et procédé logique, sont utilisés comme purs moyens, comme instruments d'explication et de manifestation de la Vérité, non comme raison de l'adhésion à la vérité. Le motif pour lequel nous adhérons aux conclusions c'est leur Révélation, encore qu'elle ne soit que virtuelle. 3° Enfin l'idée systématique qui coordonne toutes les conclusions de la théologie est l'idée mère du dépôt révélé, la notion authentique de Dieu, dont les conclusions ne font en définitive que développer les appartenances. Ils se trompent donc du tout au tout ceux qui, témoins de l'appareil déductif de la science

théologique, la traitent comme une science purement humaine, soit qu'ils cherchent à la ruiner par leurs critiques, soit qu'ils ambitionnent de venir à son secours par des restaurations maladroites.

La véritable science théologique, je le répète, est une science sacrée dans toute la force du terme, je ne dis pas seulement science ecclésiastique, mais sacrée, *doctrina sacra*[1]. Elle se présente comme le prolongement authentique et homogène de la révélation, et la révélation s'explique en elle. Saint Thomas l'appelle indifféremment doctrine sacrée, Théologie, *Sacra scriptura, doctrina fidei*[2]. Il ne distingue pas. Et cela a été un sujet d'étonnement pour certains de ses commentateurs. Il va jusqu'à la déclarer nécessaire au salut[3], ce qui ne veut assurément pas dire que les théologiens seuls seront sauvés, mais que la théologie fait partie de l'économie générale du salut, à titre de pièce indispensable, de mère, de nourrice, de soutien, de défenseur de la foi qui sauve, *saluberrima,* comme l'appelle saint Augustin[4]. Tout cela n'a de sens que si, humaine, créée en tant que vertu intellectuelle acquise, et par le côté où elle s'enracine en nous, la science théologique participe formellement au caractère surnaturel des principes de foi qui s'expliquent et se développent en elle et par elle.

Au terme de ce labeur il nous est donc permis de saluer avec saint Thomas l'épanouissement futur de cette science suprême dans la Béatitude, d'affirmer

1. *Summa theol.*, I P., q. I, a. 2. — *Comment. Cajetani*, n. X, XI; cf. *in* a. 1, n. VI.
2. *Ibidem*, *per totam quaest.* I.
3. *Ibidem*, a. 1.
4. *De Trinitate*, l. XIV, c. I.

avec Cajetan[1] la permanence, sous un mode plus parfait, de la Théologie acquise ici-bas, et de conclure avec saint Jérôme : Apprenons donc sur la terre ce dont la contemplation nous demeurera dans le ciel. *Discamus in terris quorum contemplatio manebit nobiscum in cœlis*[2].

1. *Loc. cit.*, q. I, a. 2, n. XI; Cf. Schaezler, c. I, a. 3, n. 11.
2. *Epist.* LIII, *alias* CIII, *ad Paulinum*.

III

LES SYSTÈMES THÉOLOGIQUES[1].

Il ne manque pas d'esprits en France, et ailleurs, même parmi les catholiques, même parmi ceux qui se piquent de connaissances théologiques, pour qui l'α et l'ω des systèmes de théologie tiennent dans cette épigramme de Chamfort :

On faisait visiter la grande salle de Sorbonne à M. Casaubon, le père[2]. Quelqu'un lui fit remarquer que depuis trois cents ans on discutait dans cette salle. — Et qu'a-t-on décidé? repartit l'illustre érudit.

C'est qu'un système théologique apparaît à première vue comme une interminable discussion qui ne décide de rien et, dès lors, est négligeable. L'incroyant n'en a que faire; et le croyant peut s'en passer; et même, si ce dernier est d'humeur maussade et rancunière, il pourra se venger sur les systèmes de la contrainte intellectuelle que lui imposent certaines formules du Dogme. N'est-il pas clair, dira-t-il, que là où finit le dogme finit également la vérité chrétienne? Il n'est d'ailleurs peut-être pas éloigné de penser que ces systèmes, qu'il ne connaît qu'en bloc et du dehors, et dont les oppositions et l'enchevêtrement notoires lui apparaissent de loin comme un

1. Leçon VIII.
2. Célèbre érudit du commencement du XVII[e] siècle.

fatras, n'ont rien qui puisse intéresser une raison adulte et une âme vraiment religieuse. C'est la chambre aux jouets que l'on abandonne aux enfants par les jours de pluie, afin d'en être débarrassés dans le reste de la maison. Que les scolastiques s'y installent s'ils le veulent, qu'à l'instar des enfants, ils y fassent régner le plus beau des désordres et la remplissent de leurs disputes, les grandes personnes n'ont qu'à n'y point entrer, ce qui est facile, et elles ne seront point troublées.

Dans la précédente leçon, j'ai établi le peu de fondement du préjugé qui veut que, là où cesse le dogme, finisse la vérité révélée. Il existe, en effet, une *Science théologique* dont les conclusions certaines, sans atteindre à la valeur officielle des dogmes qui constituent son donné premier, puisent en eux leur contenu, leur vérité, la raison de leur certitude et doivent être reçues, d'un assentiment qui tient de l'assentiment de la foi divine, l'assentiment théologique. De là vient que certaines de ces vérités, libres, comme l'on dit, pendant un temps, ont pu être ensuite définies et passer de l'état d'appartenances effectives, mais latentes, de la vérité révélée, à l'état de dogmes obligatoires pour tous. De là vient également que les théologiens regardent les plus assurées conclusions théologiques comme des vérités catholiques, certaines dans la foi, qu'ils notent les assertions opposées comme des erreurs dont la profession peut entraîner pour ceux qui les soutiendraient en connaissance de cause, un péché grave de témérité en matière de foi. L'Église approuve cette manière de faire et, bien souvent, elle a condamné les erreurs que lui dénonçaient ainsi ses théologiens. Leur con-

damnation constitue, peut-on dire, la plus grande partie des catalogues de propositions réprouvées par l'Église et qui sont loin d'être toutes des hérésies au sens strict. C'est une confirmation manifeste et autorisée du fait de l'existence, à côté du dogme, de toute une zone de vérités en soi non libres, délimitée d'avance, la plupart du temps, par la science théologique. Or, et c'est ici que nous voulions en venir, la science théologique ne laisse pas d'être systématisée en regard des exigences de l'idée de Dieu, qui est son donné fondamental et nécessaire, son dogme, en quelque sorte, générateur. Il y a donc tout au moins un système qui échappe à l'option libre du croyant, à savoir le système constitué par la Science théologique, dégagée de toute idée systématique particulière.

Au delà s'étend la région des systèmes proprement dits. Au point de vue de la foi, rien ne *contraint* l'assentiment à un système de préférence à un autre. S'ensuit-il que *les systèmes n'aient pas dans la Révélation leur raison d'être,* qu'ils soient des *superfétations* arbitraires, des excroissances injustifiées et peut-être même nuisibles à la science sacrée? — que *tous les systèmes théologiques se valent,* leur office étant celui de simples *réducteurs,* les uns vis-à-vis des autres, et le service principal qu'ils rendent étant celui de se détruire réciproquement, de façon à dégager la vraie révélation qui passerait pour ainsi dire entre les mailles de leurs réseaux? Telles sont les deux questions que je vais essayer de résoudre. De la solution qu'elles auront provoquée ressortira peut-être cette conclusion que, si certains systèmes sont amenés par la logique de leur développement à méri-

ter les qualificatifs que l'on vient de dire, ou encore à manifester une moindre valeur d'homogénéité avec le donné théologique, d'autres, tout au contraire, se présentent comme des formes d'affirmation qui traduisent avec fidélité certains aspects de la vérité révélée que le Dogme et la Science théologique proprement dite n'avaient pu dégager et mettre en valeur.

I. — Nécessité des systèmes théologiques.

Il existe dans la philosophie aristotélicienne une doctrine très curieuse, qui n'a avec la question présente aucun rapport direct, je me hâte de le dire, mais dont un bref, très bref exposé pourra servir cependant d'introduction au chef de preuve que nous allons utiliser, pour manifester le bien-fondé des systèmes théologiques. C'est, — excusez l'inattendu de cette présentation, — c'est tout simplement... la doctrine de la matière première. Rassurez-vous, je n'ai pas l'intention de rompre une lance en l'honneur d'une théorie qui peut sembler à notre époque quelque peu renouvelée des Grecs, c'est une analogie que je lui demande, quelque chose donc comme une échelle pour l'esprit, que vous pourrez rejeter après l'avoir utilisée.

Témoin donc des métamorphoses dont la nature physique, le cosmos, nous offre le spectacle, de ces genèses incessantes d'êtres nouveaux qui s'opèrent au détriment et par la destruction d'êtres anciens, vieillis ou plus faibles, Aristote conçut la Nature comme étoffée de deux principes : la matière capable de recevoir n'importe quelle détermination, la forme, c'est-à-dire ces déterminations mêmes qui, s'incar-

nant dans la matière, constituent avec elle les êtres déterminés que nous voyons autour de nous. A l'entendre, la vie réelle de la nature est comme un champ de bataille, une lutte pour la vie (pour la perfection, eût dit le Philosophe); où des êtres diversifiés de forme déploient toute leur activité pour altérer et finalement corrompre, c'est-à-dire détruire, les êtres qui les environnent. Or, dans cette lutte, ils ont, au sein les uns des autres, un complice juré, la matière, qui, quelle que soit sa détermination actuelle, garde toute sa puissance à recevoir toutes les formes possibles, et qui seconde ainsi traîtreusement les entreprises de l'être jeune sur l'être vieilli, de l'être fort sur l'être faible, car elle n'a qu'une tendance, qu'un « appétit », c'est l'appétit de son perfectionnement quel qu'il soit. Et c'est cet appétit, complice sournois de l'instinct qui pousse les êtres forts à s'étendre aux dépens des autres, qui assure la perpétuité du monde physique, sa permanence, sa vie toujours renouvelée, et enfin son progrès à travers toutes ses métamorphoses.

Or, il se passe quelque chose de semblable, — et Aristote n'a pas manqué de le souligner, dans le domaine intellectuel. L'intelligence, d'emblée, est faite pour connaître *tout ce qui est,* comme la matière, d'emblée, est ordonnée à *toutes les déterminations* possibles de la nature physique. Donnez à l'intelligence un objet absolu, sa puissance d'assimilation est comblée, son appétit est satisfait : la voilà immobilisée, liée. Mais si vous ne lui donnez qu'un aspect contingent du Réel (quelle que soit pour un instant l'emprise), l'intelligence finira toujours par se libérer, par se donner à un autre aspect de la même

vérité. Les complicités et les traîtrises de la matière première ne sont qu'un jeu de novice en face des ruses de l'intelligence faite pour l'absolu de l'être. « Ah, tu crois, dit celle-ci, m'enchaîner à ton idée, tu crois me tenir pour toujours; mais déjà je suis travaillée en dedans par l'idée rivale; c'est vrai, j'adhère encore, et cependant, malgré moi, il me faut comploter : il y a une part de lumière que tu ne me donnes pas, que tu m'empêches de voir, et que ton adversaire me donne. Demain, je le sens, il sera mon maître. » Telle est l'histoire vécue de l'intelligence, toutes les fois qu'elle n'est pas subjuguée par son objet adéquat : l'Être, ou quelqu'une de ses dépendances nécessaires, des notions dont la définition ne s'achève que dans l'Être. En dehors de cette liaison fondamentale de l'esprit et des choses, il ne saurait y avoir, au point de vue de la connaissance naturelle s'entend, que des agrégats; et l'agrégat se désagrège. Et voilà, sans aucun doute, la cause qui fait ressembler à un champ de bataille, aussi bien l'histoire de la plupart des doctrines humaines que l'histoire naturelle du monde physique.

Et voilà la cause première de la naissance, de la multiplicité, de l'opposition et du dépérissement des systèmes.

Considérons, par exemple, les théories physiques. Il y a, c'est ma conviction motivée par des raisons qui sont pour moi des évidences, une métaphysique de la physique, doctrine de masse fort peu considérable (cela tient, comme on l'a dit de la fameuse Loi des XII Tables, dans quelque chose comme un calendrier). Mais c'est du solide, parce que c'est du nécessaire, parce que la nature et son devenir y sont

considérés au point de vue de l'Être[1]. Cela ne va pas bien loin, c'est vrai. Molière prétendrait, sans doute, que l'on y peut tout juste apprendre pourquoi l'opium fait dormir! Ce sont ici propos d'incorrigibles gaulois, dont il faut sourire à la *Comédie* (pour employer le mot du XVIIe siècle), mais autant que possible, *à la Comédie seulement*, de peur d'en être dupe. Quoi qu'il en soit, la métaphysique de l'être physique n'a pas la prétention d'épuiser la connaissance de l'objet des sciences naturelles : elle n'en prend que ce qui est réductible nécessairement à l'Être comme tel. Au delà, se situe l'océan des phénomènes, et c'est un labeur légitime que de s'en occuper, que de chercher à les constater dans leurs manifestations propres, d'expérimenter leurs liaisons et leur déterminisme de fait, de les classer d'après des hypothèses dont eux-mêmes suggèrent souvent l'idée, d'obtenir ainsi des lois naturelles. Tout ce travail et tous ces résultats ont-ils le pouvoir d'annexer définitivement un objet à l'esprit, de confisquer à son profit, sans retour possible, son adhésion? Personne ne l'accorde plus maintenant en dehors de nos bons « primaires ». Si l'on met à part les faits bruts de sens commun, — je ne dis pas les faits scientifiques, — qui sont à la base des théories, et peuvent prétendre à l'incorporation en fait définitive, aucune de ces élaborations ne produit sur l'esprit cette évidence décisive, cette sorte de confiscation intellectuelle que produisent au contraire un principe analytique, ou un raisonnement où n'entrent que des

1. C'est ce code de métaphysique de la physique qu'Aristote a développé avec ampleur dans ses *Auditions physiques*, les *Traités du Ciel et du monde*, *de l'Ame*, *de la Destruction et de la Genèse*.

principes absolument nécessaires et des faits de sens commun. C'est que, pour nos esprits humains du moins, jamais le phénomène individuel ne rejoindra nécessairement l'être comme tel; c'est que les lois expérimentales les plus avérées, ne sont, par suite, que des systèmes *a posteriori,* dont la vérité dépend toujours soit de la découverte d'un aspect nouveau, d'une liaison nouvelle des phénomènes, soit de la germination dans l'esprit des savants d'une hypothèse plus compréhensive, — encore que de l'ordre phénoménal, — sous l'influence de la suggestion du donné brut ou des classifications antérieurement acquises. C'est parce que le phénomène n'égalera jamais l'être absolu, dont cependant il est à coup sûr une appartenance réelle, c'est parce *qu'il ne s'en déduira jamais,* que les théories physiques ne seront jamais que des systématisations approchées de la réalité. L'origine des systèmes est dans l'incapacité de certaines réalités, bien connues cependant de nous, à exprimer l'objet propre de l'entendement. Leur caractère d' « opinion », pour reprendre le mot hardi, mais de plus en plus vérifié, de Pascal jaugeant Copernic, est sans appel. Et nous avons dit pourquoi.

Or, quelque chose de semblable se passe en théologie, et c'est là l'origine profonde des systèmes théologiques. C'en sera, aussi, je ne veux pas davantage tarder à le faire prévoir, la justification apologétique; car, si l'on accorde une si grande attention aux systèmes scientifiques, que ne l'accorderait-on aux systèmes théologiques, qui, sur un objet autrement intéressant, s'inspirent des mêmes préoccupations? Mais je n'insiste pas sur cette considération qui trouvera

son développement tout à l'heure. Il s'agit actuellement de reconnaître si, dans la doctrine théologique, nous rencontrerons cette inadéquation de l'esprit à son objet, génératrice des systèmes.

L'objet nécessaire du Théologien, nous le savons, est constitué d'abord par le dogme, ensuite, et subsidiairement, par les vérités de sens commun intellectuel, les énoncés de la métaphysique de l'être et les données de sens commun expérimental. Cet ensemble de valeurs rationnelles a, nous l'avons dit, deux fonctions à remplir à l'égard de la révélation : 1° celle de fournir au dogme, grâce à la validité du procédé analogique, des transpositions équivalentes, mais en style plus précis, plus spéculatif, de la pensée divine révélée; 2° celle de fournir au théologien des propositions rationnelles certaines qu'il fera entrer dans les arguments théologiques. C'est avec ces ressources de première main que se constitue ce que nous avons appelé de son nom propre la *Science théologique.*

Mais il faut avouer, pour reprendre mon expression de tout à l'heure, que cela « ne va pas très loin »; que les conclusions certaines en théologie, celles qui intéressent la foi elle-même, ne forment qu'une infime minorité en regard de celles qui ne possèdent pas cette autorité. Or il n'est pas douteux, et je vais l'établir, que cela vient de ce qu'il n'y a pas adéquation parfaite, entre les éléments de connaissance mis à contribution par les théologiens et l'objet nécessaire du Théologien, et cela au double point de vue du donné théologique et des propositions de raison utilisées.

1. — *Au point de vue du donné théologique* d'a-

bord. Par rapport aux intelligibles divins le Dépôt révélé et les dogmes définis ne sont qu'une expression analogique. Accordons que cette expression consacrée soit absolument valable, — elle l'est; il reste que le contenu d'un donné qui porte sur le mystère divin, dépasse infiniment le cadre de ses expressions authentiquées par Dieu lui-même; il ménage la possibilité d'autres expressions analogiques qui, sans posséder les mêmes garanties, d'abord ne laissent pas d'en posséder une (dans les sentences, par exemple, de Pères de l'Église ou de Docteurs), et qui, de plus, abordent, fouillent, prolongent certains aspects de la vérité dogmatique simplement esquissés ou pressentis par son expression officielle : Première source d'hypothèses[1]. Par exemple, la Révélation nous dira bien que Dieu est l'être. Et chacun sait ce que cela veut dire. Mais au delà et comme en dessous de la notion commune de l'être, existence et essence, si l'on veut, bien des conceptions humaines se font jour qui prétendent mieux exprimer l'une que l'autre l'idée de l'être et, par contre-coup, de l'être divin. Autre est la notion nominaliste de l'être, autre la conceptualiste, autre la réaliste. Voilà donc, dans le dogme générateur de toute la systématisation théologique lui-même, l'idée de Dieu, des interprétations divergentes de la donnée commune, qui prétendent faire valoir des droits à la systématisation du dogme. Or ces interprétations sont celles de théologiens dont la doctrine est librement enseignée dans l'Église. A quelle cause attribuer cette valeur théologique, sinon à ce que chacune de ces interprétations n'é-

1. Cf. SCHEEBEN, *La Dogmatique*, l. I, c. VI, sect. II, § 49, *La science Théologique*, n. 922.

puise pas le sens de la donnée analogique officielle dans laquelle s'est fixé le dogme, ici l'idée de l'être? Ce n'est pas là, à coup sûr, un brevet conférant une approbation positive. Mais c'est une admission, au moins provisoire, à concourir. Peut-être l'impuissance explicative de telle hypothèse ne tardera-t-elle pas à se faire jour, comme il semble bien que cela soit arrivé pour la notion nominaliste de l'être, que l'affinité fréquente de ses conséquences avec certaines erreurs a rendue de plus en plus suspecte à l'Église. Du moins, le fait de la présence de plusieurs chefs d'interprétation prouve-t-il qu'aucun d'eux n'égale absolument le donné théologique qu'il s'agit d'interpréter. Le mystère divin est trop au-dessus de nos conceptions pour que son expression authentique dans le dogme, — cette norme de toute autre interprétation légitime, — ne laisse des possibilités infinies d'intercaler des hypothèses explicatives entre les mailles larges de son réseau.

2. — Il en est de même si l'on considère *les propositions rationnelles* de sens commun et d'expérience absolument générale. Elles sont évidentes et s'imposent à l'esprit comme l'être lui-même, d'accord. Mais elles ne sauraient prétendre définir tout le réel. Et d'abord, il se peut qu'il y ait des principes nécessaires encore latents; quant aux principes nécessaires connus, ils ont besoin d'être réalisés dans le concret; ils le seront par des expériences multipliées et par des lois qui rempliront de réalité intelligible, et cependant non déduite de l'être, les cadres dressés par la *Philosophia perennis*. De fait, si nous donnons l'exclusive, comme il convient, à certains systèmes condamnés, Spinoza, Kant, par exemple, ou à cer-

taines portions de systèmes suspectes à l'Église, comme il s'en rencontre chez Descartes ou Malebranche, il ne manque pas de systèmes qui vivent en bonne harmonie avec la *Philosophia perennis*, qui la regardent même comme une sorte d'hiératique Prolégomène à toute philosophie. D'abord, il y a ceux des fondateurs, Platon, Aristote, puis le Néoplatonisme des Pères grecs, la Philosophie de saint Augustin, de Denys dit l'Aréopagite, de Boëce, de saint Jean Damascène, etc., puis les Philosophies si riches de divergences, si conséquentes avec elles-mêmes du moyen âge, enfin des philosophies modernes et contemporaines. A quel moment finit la *philosophia perennis* et commence le système, *noli judicare si non vis errare*. C'est une question à résoudre sur le terrain, pour chaque système et chaque embranchement de système, et le point de suture n'est pas toujours facile à trouver. Sûrement il existe. Autrement, ce serait le scandale de plusieurs *philosophiæ perennes*, et dont chacune serait nécessaire et exclusive des autres. Or chacun de ces systèmes différents vise à rendre des services à la synthèse dogmatique et, ce faisant, la rend en réalité solidaire de ses propres élaborations. Leibniz transpose la forme des scolastiques en *force*, et la substance individuelle en monade, par analogie avec des concepts mécaniques ou mathématiques, et Boscovich trouvera dans sa conception les éléments d'une théorie systématique de la transubstantiation et de tout le dogme eucharistique qui n'a pas été, que je sache, censurée par l'Église. D'une manière générale, chacun introduit dans le cours de certains raisonnements théologiques, des mineures, parfois des majeures, tendancieuses,

et comme, dans un ensemble systématique, les raisonnements forment un enchaînement continu, l'on assiste à ce singulier spectacle, d'un début par des assises de granit; puis à un certain moment des coupures apparaissent, des strates d'une autre essence les remplissent; ce n'est plus du granit, ce sont des grès, des schistes, des roches friables : on va toujours, et les propositions non nécessaires se multipliant, la montagne s'achève dans des calcaires à peine consistants.

Voilà pour les principes rationnels que les théologiens introduisent au cours du raisonnement théologique. Les vérités de faits ne sont pas à l'abri de ces atténuations. D'abord il y a les faits nouveaux que l'histoire de l'Église amène et dépose, comme un fleuve toujours en travail, le long de ses rives. Par exemple, le schisme d'Occident a formé pour le dogme de la papauté un fait nouveau et assez inattendu, et les concordats en sont un autre pour le dogme des relations des pouvoirs ecclésiastiques et civils. Il y a ensuite, pour les faits tant anciens que nouveaux, des aspects originaux qui se dégagent, souvent à la lumière d'une critique qui s'inspire de méthodes positives, mais où il entre cependant une part de système : système de physique, comme celui de la gravitation universelle ou celui de l'évolution; système historique ou de critique littéraire ou philologique comme ceux qui ont sous nos yeux renouvelé plus ou moins l'hagiographie ou l'exégèse; systèmes de psychologie religieuse, etc. Excluons les systèmes inconciliables avec le donné révélé, comme ceux, par exemple, qui se refusent à priori à reconnaître au miracle sa place en histoire.

Il reste des méthodes avérées de science positive, dont le rôle normal est de transformer les faits bruts en faits scientifiques, les méthodes de sciences naturelles fondées sur l'idée d'évolution par exemple. La tentation est forte pour le théologien de substituer au fait brut de sens commun, son analogue : le fait scientifique. Mais le fait scientifique est inséparable par définition des hypothèses qui sont à la clé des systématisations scientifiques, de l'angle intellectuel sous lequel il est conçu; il est solidaire d'un déterminisme particulier et partiel. Et par là, il ne représente plus dans toute sa pureté ce lien avec l'existence que représentait le fait brut. Il a perdu en objectivité ontologique ce qu'il a gagné en précision, en valeur de relation, en signification systématique. A son tour il est pour la théologie systématisée, à partir du moment où il s'insère en elle, un élément d'aléa. Voyez les divergences régnantes entre un Franzelin et un Newman touchant la conclusion théologique qui formule la nature du développement du dogme.

En résumé, les systèmes théologiques comme les systèmes scientifiques ou philosophiques ont leur cause profonde et première dans l'incapacité où se trouve l'intelligence humaine de s'égaler totalement à son objet. Il y a, sans doute, une théologie première, comme une philosophie première, comme un donné positif premier. C'est la région des certitudes absolues, des appartenances nécessaires, ici du Divin, là de l'être en tant qu'être, ailleurs, simplement, de l'existence. Mais cette région de lumière, si elle accuse l'armature foncière de chacun des réels visés, n'éclaire pas la réalité totale. Les systèmes sont un effort pour remplir le cadre. Les systèmes théologi-

ques en particulier, qui ont affaire à la double disproportion de l'expression dogmatique à l'objet divin, et de la vérité rationnelle à l'être, objet naturel de notre intelligence, sont doublement qualifiés pour tenter cet effort. En le faisant, ils accomplissent une loi de l'esprit humain. Ce ne sont donc pas des superfétations, des excroissances sans valeur. A leur manière, comme le dogme, comme la science théologique, bien qu'à un degré inférieur : ils collaborent à l'intelligence de la vérité révélée; ils ont leur place normale dans la pensée chrétienne et théologique. Bien loin de leur en vouloir de leur nombre et de leurs oppositions, il faut regarder avec sympathie l'ardent labeur qu'ils entreprennent, sans se laisser abattre par ces conditions défavorables et ingrates, qu'ils savent être l'inéluctable condition de leur travail propre, et qui sont moins leur faute, que le mélancolique lot de l'humanité dans la recherche du vrai.

Nous admirons la sagacité des savants qui multiplient les hypothèses et les théories autour d'un microbe : pourquoi n'admirerions-nous pas ces savants qui, par les systèmes théologiques, cherchent à pénétrer, au delà de ce qu'en peuvent savoir la foi et la science théologique, les inépuisables beautés et les merveilles du mystère divin [1] ?

II. — Valeur des systèmes théologiques.

Puisque les systèmes théologiques représentent une fonction, non seulement normale mais nécessaire,

1. Cf. HOGAN, *Les Etudes du Clergé*, c. v, p. 200.

de l'esprit humain aux prises avec le donné théologique, nous ne saurions admettre l'opinion déjà mentionnée plus haut, selon laquelle tous les systèmes se valent, en ce sens que le meilleur ne vaut rien, — sauf par aventure, — à la manière des recettes des alchimistes qui, disait ironiquement Voltaire, « en faisant de l'or — qu'on ne fait point — ont trouvé de bons remèdes, ou, du moins, des choses très curieuses ».

Non, les systèmes ont une valeur, et comme l'objet de leurs élaborations est le donné révélé, sous la forme authentique du donné théologique, ce ne peut être en définitive qu'une valeur quelconque de représentation du Révélé. Évidemment il n'y a plus homogénéité parfaite entre le donné révélé et sa forme d'affirmation systématique, mais il y a, encore et quand même, une sorte d'empreinte, frappant la matière intellectuelle, à l'effigie du Donné divin. Et c'est là quelque chose qui parle à *la foi* du chrétien, si tant est, comme le dit Aristote[1], que, si peu que nous puissions connaître des réalités supérieures, ce peu est plus désirable et plus estimé que toute la science que nous pouvons avoir des choses inférieures.

Au sujet de la valeur des systèmes, je vais d'abord exposer l'idée commune que l'on s'en fait aujourd'hui. Puis je tenterai de compléter ce qui manque à cette conception au point de vue de la valeur spécifique du système théologique.

I. — La raison génétique des théories physiques et celle des systèmes théologiques étant à peu près les mêmes, c'est une tentation bien naturelle de

1. *De partibus animalium*, l. I, c. v; Cf. I *Contra gentes*, c. v.

les comparer et de concevoir, par analogie, la valeur des systèmes théologiques à l'instar de la valeur des théories physiques.

C'est ce qu'a tenté récemment un philosophe, doublé d'un savant, dans les passages que je vais lire.

« Veillons, dit-il, à ne pas confondre (les systèmes théologiques) avec les objets même de la foi. Mais, cela dûment posé, reconnaissons qu'il en faut. Leur rôle est celui des théories dans les sciences : coordination des résultats acquis, suggestions de résultats nouveaux... Les hypothèses (de la théologie) appartiennent au domaine du relatif, et elles varient selon le cours des temps. Ses théories, ses explications doivent rester ouvertes et dynamiques, prêtes aux transformations et aux progrès [1]. »

Et ailleurs : « La vérité s'analyse en systèmes comme la lumière en couleurs, il ne faut donc pas médire des systèmes non plus que vouloir s'en tenir à l'une des nuances du spectre. En somme, les systèmes sont avant tout des méthodes. Leur diversité a sa fonction propre, son rôle utile et fructueux. Chacun d'eux agit comme un réducteur et antagoniste des autres et aussi comme réactif du réel dont il dévoile un aspect. Nous ne réalisons jamais effectivement qu'une pensée partielle et limitée; quoi de plus nécessaire, dès lors, que de pratiquer plusieurs modes de limitation différents [2]. »

« Assurément toutes les théories ne sont pas équivalentes; elles se montrent plus ou moins aptes à traduire et à véhiculer la foi. Il y en a de bonnes, il y en a de passables, et il y en a de mauvaises. »

1. E. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 283.
2. E. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 304.

Il y a sans doute dans cette page une prétérition ou plutôt une méconnaissance de la *Science* théologique. — Pour l'auteur, tout ce qui n'est pas dogme est système. C'est inexact. Mais, cette réserve faite, l'analogie que l'on nous offre est réelle, sinon parfaite [1] : *même origine :* nous ne réalisons effectivement la plénitude de la vérité ni dans l'ordre de la science, ni dans l'ordre de la philosophie et de la théologie : place donc à l'hypothèse ; *même caractère :* limitation et relativité de la valeur des hypothèses — tant en physique qu'en théologie ; d'où, même *rôle principal,* rôle de réduction mutuelle ; *même aboutissant,* dégagement de la réalité foncière ; enfin, *inégale valeur* de tous les systèmes. C'est, on le voit, assez complet [2].

Un éminent théologien, dans un article plus récent encore, a adapté de la manière la plus heureuse la pensée de M. Le Roy à la description des systèmes théologiques. Voici le morceau le plus significatif de son intéressant mémoire [3].

« Nos dogmes ont souvent deux faces ou plus, l'hérésie consiste souvent à nier l'un des aspects du mystère, qui paraît inconciliable avec l'autre ; d'où, pres-

1. Il y aurait à faire des réserves spéciales au sujet de cette affirmation que *les systèmes sont des méthodes.* Voir sur ce point, le Bulletin de Théologie spéculative de la *Revue des Sciences philos. et théologiques*, octobre 1909.

2. Il faut évidemment tenir compte ici de la différence profonde qui sépare les prétentions des théories scientifiques et le but des systèmes théologiques. Ceux-ci sont explicatifs ; ils entendent donner les causes vraies de leurs conclusions : les théories scientifiques prétendent seulement classer les phénomènes, dans un but surtout pratique : elles ne sont pas vraies, elles sont commodes.

3. J. Bainvel, *Comment enseigner la théologie dans les grands séminaires,* rapport présenté au Congrès de l'alliance des grands séminaires, 21-22 juillet 1908. *Études*, 5 octobre 1908.

que toujours, deux hérésies opposées autour d'un même dogme. L'Église, qui a conscience de l'idée dogmatique, et qui en prend d'autant plus nettement conscience devant les négations opposées, frappe tour à tour à droite et à gauche sur ceux qui nient la thèse et sur ceux qui nient l'antithèse, sur ceux qui nient que Jésus est homme et sur ceux qui nient qu'il est Dieu ; sur ceux qui donnent tout à la grâce, sans sauvegarder le libre arbitre, et sur ceux qui donnent tout au libre arbitre, sans sauvegarder la grâce. Elle ne se préoccupe guère de faire la synthèse scientifique, ni de concilier les antinomies apparentes. Elle laisse cette tâche aux théologiens — et les systèmes théologiques sont d'ordinaire un effort, non pour faire l'accord entre choses contraires, mais pour montrer la rencontre, dans une synthèse supérieure, d'éléments en apparence contraires.

« Dans cet effort, tel théologien prend position dans une des tours de la forteresse et, de là, bataille contre les ennemis ; tel autre, dans la tour en face — et il arrive qu'en défendant sa tour, celui-ci semble abandonner l'autre ou même tirer dessus. Que l'on ne croie pas que l'effet soit nul ou pernicieux. Chaque système met en relief un aspect du dogme, et le système opposé lui sert à se distinguer lui-même de l'erreur où il pourrait tomber. Il a fallu peut-être quelque chose comme le molinisme pour montrer l'écueil du thomisme, qui serait l'erreur de Calvin ou de Jansénius ; et quelque chose comme le thomisme pour mettre Molina en garde contre celle de Pélage. En revanche, grâce à Molina, les thomistes se soucieront davantage du libre arbitre, et, grâce aux thomistes, Molina se rappellera mieux que rien ne se fait sans la

motion divine. L'étude des systèmes est ainsi l'un des meilleurs moyens d'étudier le dogme et d'en voir les multiples aspects [1]. »

Voilà qui est aussi bien observé que joliment et finement décrit. J'y trouve, comme dans la théorie de M. Le Roy, l'idée du mystère, de l'inadéquation humaine à la vérité totale, donnée comme origine des systèmes, — le caractère de limitation des hypothèses — le rôle réducteur des systèmes. J'y trouve en plus une opposition d'antinomies comme cause occasionnelle des systèmes. Je n'y trouve pas (peut-être est-ce un simple oubli [2]?) celle de l'inégalité des systèmes.

II. — Il est temps que je dise ce que je pense de tout cela.

Je ne puis qu'approuver pleinement la manière dont il est rendu raison, dans cet exposé, de l'origine première des systèmes. Si en effet, par le dogme et la science théologique, nous parvenions à saisir dans sa plénitude adéquate la vérité révélée et toutes ses virtualités, il n'y aurait pas de système. Leur rôle est bien de remplir les blancs laissés entre les grandes lignes du dogme et de la théologie.

Je tombe également d'accord au sujet de la limitation des théories, et de la relativité des hypothèses qui en est la cause, puisque, en matière de systèmes proprement dits, il ne s'agit pas d'hypothèses définitivement explicatives, qui feraient la preuve des choses, comme le sont, en Science théologique, le

1. *Études*, *loc. cit.*, p. 91.
2. A l'issue de cette leçon, j'ai reçu de M. Bainvel lui-même l'assurance qu'il en était bien ainsi.

Donné révélé et les principes nécessaires de la philosophie, mais d'additions subsidiaires, que l'on peut récuser sans se mettre à dos la foi et le sens commun.

Cependant, si tous les systèmes théologiques, par le fait qu'ils sont des systèmes, sont inadéquats à la réalité, je ferai remarquer, avec M. Le Roy, que toutes les hypothèses, et partant tous les systèmes issus d'elles, ne sont pas, sous ce rapport, équivalents. Il est, par exemple, des hypothèses qui coordonnent un plus grand nombre de faits; d'autres qui, prises qu'elles sont dans le prolongement immédiat du dépôt révélé ou des vérités nécessaires, rattachent plus étroitement les conclusions qu'elles conditionnent aux principes supérieurs qui ont droit à commander en théologie. Et cela existe également déjà dans les sciences physiques. Par exemple, les hypothèses relatives au mode de propagation de la lumière, émission, ondulation, courants électriques périodiques, ne sont pas toutes sur un même plan. Les dernières expliquent ou classent des phénomènes qui arrêtaient les premières, et, sans les condamner absolument, tendent à les éliminer (sous la forme du moins où elles ont vu le jour). Il y a donc des degrés dans la relativité, depuis la simple conjecture qui résout un doute de détail, jusqu'à l'hypothèse d'ensemble qui ne se dément jamais, que toutes les découvertes trouvent solide au poste, à la fois hospitalière, éclairante et féconde, comme, je le suppose, l'hypothèse de la gravitation universelle; en ce cas, si une antinomie apparente se produit, qu'elle explique moins bien (les phénomènes de capillarité par exemple), — forte de tout son acquis systématisé, elle peut attendre, sans se troubler.

De la limitation et de la relativité des systèmes dérive le rôle réducteur qu'ils exercent les uns vis-à-vis des autres. Mais évidemment cette action réductrice, si réelle qu'elle soit, devra tenir compte de la valeur inégale des hypothèses. L'existence d'un système, même de peu de surface et de profondeur, manifeste à coup sûr que le système d'ensemble et éprouvé auquel il s'oppose n'est pas une explication nécessaire du donné. S'il en était autrement, en effet, le petit système ne pourrait se produire. C'est en ce sens qu'il y a influence réductrice du système spécial sur le grand. C'est un témoin de son inadéquate valeur. Mais ce n'est pas nécessairement un témoin de sa non-valeur pour l'interprétation de l'aspect particulier, plus topiquement expliqué peut-être par le système antagoniste. Les actions réductrices ne sont pas égales de part et d'autre. Celles du système qui a fait ses preuves par une systématisation d'ensemble sont autrement pressantes et urgentes que celles du système qui ne s'est essayé qu'à systématiser un coin du savoir théologique. Celui-ci s'applique peut-être plus étroitement aux modalités de détail de son donné immédiat : celui-là ne les néglige point, mais c'est de plus haut, d'un point de vue supérieur et qui est déjà éprouvé, qu'il le considère et en tente l'annexion à sa systématisation. Or, si ce point de vue serre de près l'idée qui est la génératrice même de la synthèse théologique, l'idée de Dieu, — si d'autre part, l'idée ou le fait que semble serrer de plus près son antagoniste, est une réalité particulière, de l'ordre naturel surtout, dont la notion, bien loin d'avoir à commander en théologie, doit, pour y avoir droit de cité, être jugée, corrigée, rectifiée en regard des

exigences du Donné, spécialement de l'idée de Dieu son critère universel, il semble bien que la partie n'est plus égale, et qu'au point de vue de l'établissement d'une synthèse systématique proprement *théologique*, je souligne le mot, d'un système donc réglé par les exigences, sans doute, mais aussi par les convenances, les harmoniques, de l'idée de Dieu, — ceci doive, non pas tuer cela, — les théologiens sont des chrétiens et ne tuent personne, — mais convertir cela, — selon le précepte évangélique : « qu'il se convertisse et qu'il vive ».

Si j'insiste sur cette différence, c'est que je ne l'ai pas rencontrée dans le séduisant exposé du rôle de limitation réciproque des systèmes théologiques que j'avais l'avantage de recueillir tout à l'heure; je ne voudrais pas d'ailleurs que la remarque que j'en fais fût prise pour une querelle tendancieuse, inspirée par le secret désir de faire valoir le système thomiste. Non! Je parle dans l'intérêt commun.

Accordons, si l'on veut, que Molina tienne le haut bout parmi les systèmes théologiques et que cet infiniment petit des systèmes théologiques, le thomisme, puisqu'on a l'amabilité de lui conserver son nom — (entre nous, il s'appelle le bannézianisme), — accordons, dis-je, que le thomisme en tienne le petit bout, la queue,... eh bien! je n'admettrai jamais que le Molinisme qui, d'un bout à l'autre des questions théologiques, a fait ses preuves, qui, comme chacun sait, ne doit pas sa célébrité à une cause occasionnelle comme le serait par exemple la Concorde du Libre Arbitre avec le secours divin, qui ne doit pas son origine à l'intuition mal dégrossie d'une notion

philosophique d'ordre naturel, comme serait la notion de la liberté que fournit le fait brut de conscience psychologique, je ne puis, dis-je, souffrir un instant la pensée que le Molinisme n'exercera sur le Thomisme qu'une pression égale à celle que le petit Thomisme exerce sur lui. La valeur expressive de la Réalité divine, étudiée uniquement pour elle-même, sans aucun anthropomorphisme que possède l'hypothèse de fond du Molinisme, l'étendue bien connue de ses réussites sur tous les domaines qui relèvent de la systématisation théologique requièrent pour lui une situation privilégiée. La poussée qu'il exerce sur son rival est telle que c'en serait fait de celui-ci, s'il ne devait survivre pour permettre à son antagonisme victorieux... — ce n'est pas moi qui le lui prête, — « de se distinguer du Pélagianisme ».

Je ne nie pas, remarquez-le bien, que la vérité catholique ne soit d'ordinaire intermédiaire entre deux erreurs : saint Thomas l'a établi, avec sa largeur d'esprit habituelle. Il y voit un cas particulier, réductible par analogie, de sa théorie du juste milieu des vertus. Le juste milieu, dit-il, c'est de dire ce qui est ; on pèche par excès en affirmant que ce qui n'est pas, est ; on pèche par défaut en affirmant que ce qui est, n'est pas. — Et la vérité de foi participe à cette loi, non du côté de son objet qui est le Dieu auquel on ne peut trop croire, mais du côté des opinions qui peuvent se former autour d'elle[1]. Mais ce qui ne me semble pas établi, c'est que les systèmes théologiques trouvent dans cet état de choses leur origine, qu'ils se proposent principalement de concilier dans une

1. *Summa theol.*, Iª IIæ, q. LXIV, a. 3, 4 ad 3um.

synthèse deux aspects opposés du dogme ayant donné lieu à deux erreurs contraires. Je remarque d'ailleurs que le docte et avisé théologien qui a énoncé cette opinion, l'a énoncée avec cette réserve : souvent, d'ordinaire. Je ne le contredirai donc point, mais je le compléterai plutôt, en distinguant. Oui, ce qu'il dit est exact de systèmes occasionnels, nés d'une controverse ou d'une querelle doctrinale sur un point particulier. Ces systèmes n'ayant qu'un horizon borné n'ont pas d'ordinaire à remonter très haut pour trouver l'hypothèse synthétique qui résout l'antinomie apparente. Et il arrivera que faute d'être ultérieurement résolue en des hypothèses plus générales et plus compréhensives, les systèmes opposés seront à peu près sur le même plan, le plan où ils ont pris naissance, flanqués à chacune de leurs extrémités de l'erreur dont ils ont emprunté l'âme de vérité et s'appuyant d'un même bras, l'intention robuste de leur foi catholique, apostolique et romaine, sur l'axe des dogmes obligatoires pour tous. Comment expliquer, par exemple, ces inextricables disputes sur l'usage légitime de la probabilité en morale, sinon parce que les adversaires sont à peu près de niveau, qu'ils campent sur le terrain où ils sont nés, laxisme d'un côté, rigorisme janséniste de l'autre, *Veritas in medio?* A la lettre, ceux-là ont pris position, chacun dans sa tour, et en tirant sur leurs adversaires, se tirent parfois dessus mutuellement. Il y aurait cependant un moyen d'échapper à la dure nécessité de se mettre dans une tour de rempart où l'on risque d'être battu du dehors et du dedans, ce serait de se rapprocher du réduit central de la défense, du poste de commandement qui domine toute la forte-

resse. Sans doute on y serait encore exposé à des projectiles, mais ce ne serait plus de la part des ennemis.

Or, précisément, c'est là ce que tentent d'opérer les systèmes d'ensemble. Ils ne naissent pas du besoin de répondre à telle difficulté particulière, mais du dessein supérieur de synthétiser toutes les questions et solutions théologiques. Sans doute, ils s'appliqueront à solutionner les difficultés spéciales, quand ils en seront rendus là. Peut-être les solutions qu'ils donneront alors sembleront-elles faire prédominer un des aspects en litige, et ce sera pour les simples une occasion de s'imaginer que ces systèmes de race sont du même terroir que les leurs, parce qu'ils sont descendus sur leur terrain. Une systématisation d'ensemble n'a pas à tenir compte de ces méprises, pas plus qu'un Français, qui pense et agit en bon Français, ne s'inquiète des traductions que fait de sa manière d'agir le point de vue particulariste du Provençal ou du Breton. La solution qu'elle donne est pour elle la conséquence logique de son hypothèse antérieure, des parties premières et centrales déjà acquises de sa systématisation. Ce sera parfois un pis aller. La distinction thomiste du sens composé et du sens divisé, par exemple, n'a rien de ce qui caractérise une hypothèse choisie. C'est simplement la constatation de la non-contradiction du système qui poursuit la logique des exigences de l'Être absolument premier en tout ordre de choses, y compris la causalité, dans son application au terrain spécial de la liberté. C'est l'énergique refus de lâcher une doctrine éprouvée dans toutes les parties du savoir théologique pour une difficulté de détail. C'est l'affir-

mation d'un mystère qui est bien à sa place et que l'on retrouve chaque fois qu'il s'agit de la Conciliation de l'Infini et du fini, aussi bien dans la ligne de l'existence que dans celle de l'opération. Ce qui serait étrange, c'est que la solution fût aussi simple que l'a prétendu naïvement Molina [1], et que l'accord du libre arbitre et de la toute-puissance divine fût définitivement dirimé par une explication nette qui relève davantage de la conception du Dieu des bonnes gens que de la Philosophie d'un Aristote, d'un Platon, d'un saint Augustin, et d'un saint Thomas que Molina prétend gloser.

Comprenons donc qu'il n'est pas universellement nécessaire pour susciter cet organe d'unification qu'est l'hypothèse de système, qu'il y ait *contrariété* dans les données primitives. Il suffit qu'il y ait inadéquation entre la réalité que l'on veut rendre et son expression possible en termes humains. La conciliation entre contraires n'est qu'une tâche éventuelle, qui trouvera place si ces contrariétés se manifestent en cours de route. La tâche essentielle, c'est la coordination des réalités situées à divers étages de l'existence, de manière à ce que les premières expliquent ou du moins classent les dernières et que toutes se prêtent un mutuel appui.

En résumé, je concède que des systèmes partiels, nés tous deux des besoins d'une cause, d'une conciliation à opérer entre des antinomies apparentes, peuvent paraître équivalents. Ils sont comme les tiges d'un balancier compensateur, dont les dilatations

1. *Concordia*, in I P., q. XXIII, a. 4 et 5, disp. 1, *membrum ult.* (édit. Lethielleux).

s'exerçant en sens contraire, assurent la constance des oscillations du pendule, et se rendent mutuellement le service de se préserver des affolements de l'erreur voisine. Ils s'équilibrent.

Mais la situation n'est plus la même lorsque l'on compare un système d'ensemble à un système partiel. Presque toujours le système partiel s'arrête à une vue anthropomorphique. Au fond, ce n'est pas un système : c'est une opinion qui se donne de l'ampleur. Seuls les systèmes qui se sont d'abord assimilé, autant qu'il est possible, la notion révélée de Dieu, et qui font de cette conception, mûrie pour elle-même, la génératrice de leurs classifications, sont des systèmes théologiques. Mais alors ils ne peuvent plus permettre à un petit système occasionnel de les traiter sur le pied d'égalité.

*
* *

Entre ces systèmes de première grandeur il y a comme un concours ouvert. A qui appartiendra la victoire? Il serait téméraire de trancher la question dans l'abstrait. Essayons, dans un illustre exemple, de montrer comment on peut s'orienter dans les débats de ce genre. Ce sera la morale de cette lecon. Ὁ μῦθος δηλοῖ ὅτι, eût dit Ésope. Soient ces deux énoncés : *Dieu est celui qui est* — *Dieu est le bien parfait*. Ils sont également révélés : *Ego sum qui sum*, dit Dieu dans la Genèse, et Jésus le Dieu de l'Évangile : *Nemo bonus nisi unus Deus*. Derrière ces textes, sous-entendez toute la Tradition.

Les théologiens qui prendront l'une ou l'autre de ces assertions pour point de vue de leur systémati-

sation sont sûrs de n'y introduire aucun élément hétérogène au donné révélé.

Mais lequel de ces attributs exprime le plus intimement l'intime de Dieu, et donc doit être considéré comme premier? Voici qui n'est plus révélé. Platon s'inscrivait pour le primat du bien et ne donnait que la seconde place à l'Essence. Aristote donne le premier rang à l'Être et fait du Bien l'une de ses propriétés transcendentales. Selon que nous suivrons l'une ou l'autre de ces manières de voir exclusives, nous aurons deux systématisations divergentes de toute la théologie.

Si, avec saint Augustin, nous tenons pour le primat du Bien, comme la propriété propre du bien est de provoquer le désir et l'action pour le rejoindre, *Bonum est id quod omnia appetunt,* toutes les questions et les solutions seront orientées dans le sens de l'appétit du Bien. Pierre Lombard, ce prince des théologiens augustiniens, dans la première distinction du premier livre de ses *Sententiae,* classe d'après ce critère toutes les réalités qui sont le sujet des questions théologiques. Il y a, dit-il, des choses dont on ne doit que jouir, d'autres choses dont on peut jouir et qu'on peut utiliser, d'autres enfin dont le propre est de jouir et d'utiliser les autres. Jouir, utiliser, être objet de jouissance, être utilisé, voilà comme ses prédicaments tous relatifs à la possession du bien. La théologie s'ordonne en regard de ces catégories. A laquelle appartient ceci ou cela? voilà le problème théologique premier. Par exemple, on déterminera que le Père, le Fils, l'Esprit-Saint appartiennent aux choses dont on jouit, que l'on n'utilise point. Les choses créées, au contraire, sont faites pour être utilisées, en vue de

l'éternelle jouissance. Les êtres qui utilisent et jouissent sont les anges et les hommes. Ceci est assez clair. Puis viennent les questions plus contestables : les hommes sont-ils objets de jouissance ou d'utilisation? Dieu jouit-il ou se sert-il de nous? se sert-on des vertus ou en jouit-on? etc. Et ce n'est pas là une préface de façade. Sous la multiplicité des questions scolastiques abordées par le Lombard, ce sera toujours le point de vue de l'attrait du bien et par suite du *Désir*, qui déterminera l'orientation de la solution. C'est l'essence du système de saint Augustin, ce cœur humain irrassasié qui, jeté au milieu de l'Univers, oriente tout par rapport à la divine passion que le Dieu qui est le Bien souverain suscite en lui. Nous sommes en présence d'un dynamisme moral et religieux pur, où les questions de la hiérarchie des essences et de l'ordre du monde finissent toujours par se tourner et se résoudre en des solutions qui expriment moins la représentation de Dieu que, si l'on peut dire, son universelle séduction.

Mais si, avec saint Thomas, et à la suite d'Aristote, nous tenons pour le primat de l'Être, le Bien lui-même étant de l'être, nanti seulement de l'idée de perfection et de plénitude qu'il comporte[1], cesse, en s'adaptant à l'idée de Dieu pour l'exprimer, d'orienter toutes les questions et solutions de la théologie dans le sens d'une réponse au problème moral. La théologie n'est plus une systématisation purement dynamique, elle n'est pas une science pratique, pour emprunter à Scot son épithète. Elle est une systématisation ontologique et spéculative. L'essence de Dieu et

1. *Summa theol.*, Iª, q. V, a. 1.

l'essence du créé à tous les plans de l'Être, avec le rapport qui jaillit de l'analyse métaphysique des deux termes essentiels en présence, voilà le nouveau point de vue. Or, ce point de vue exige que soit d'abord résolu d'une manière globale le problème de la distinction de l'être divin et de l'être des choses, que la caractéristique, si l'on peut dire, de l'un et de l'autre soit établie. Et saint Thomas l'établit sur ce fondement que de l'essence de Dieu suit son existence, que son essence est d'exister, ce qui ne saurait être le cas d'aucune autre chose, et voilà établie l'idée de Dieu dans une région absolument transcendante et surnaturelle[1].

La théologie est désormais orientée. Quelle que soit la chose dont elle s'occupe, Dieu, vertu, vice, anges, sacrements, elle n'a qu'un souci : *a*) s'il s'agit de Dieu, manifester dans une conclusion spéciale, par exemple : Dieu est un, Dieu connaît les possibles, l'absolu transcendant de l'être qu'est Dieu; *b*) s'il s'agit des créatures, faire valoir, en les plaçant dans tel ou tel prédicament de l'être, sous telle influence, etc., la modalité propre de leur relation à l'absolu de la causalité divine. Évidemment, le Bien a sa place dans cette synthèse : toute la période du retour à Dieu[2] est dominée par l'absolu de Dieu considéré sous la raison de bien suprême, de fin ultime. Mais, comme je viens de le dire, *il a sa place;* il n'est

1. Cf. sur ce point, les preuves de l'existence de Dieu de l'article Dieu, du P. Garrigou-Lagrange, dans le *Dictionnaire d'Apologétique*, en cours de publication. On comparera les preuves de l'article Dieu du *Dictionnaire de Théologie catholique* (col. 941 et suiv.) qui, par l'organe de M. Chossat, nie (col. 889) que ce soit là le fondement de la philosophie chrétienne, et l'on fera la différence.

2. *Summa Theologica*, IIª Pars.

plus premier. Être fin ultime, n'est-ce pas encore de l'être? Et pareillement, le désir intervient aussi à son rang dans cette systématisation. Mais il n'influence plus tout son déploiement; lui-même est influencé, dominé par les lois de l'être, dont la première est que l'être fini ne tend pas, de lui-même et directement, vers l'Être absolu, qu'il n'y a pas de désir naturel, inné, de l'Absolu tel qu'il est en lui-même. La nature et le surnaturel sont distincts *a priori* du fait de notre hypothèse — et toute la théologie des secours divins s'en trouve conditionnée.

Ces deux hypothèses doivent-elles être mises sur le même rang? Je ne le pense pas. Autant que nous en pouvons juger par notre intelligence, le bien, l'action, le désir, sont essentiellement de l'être, et un certain mode de l'être : il nous est impossible de dire que l'être est essentiellement un mode du bien, de l'action. La conception ontologique déborde en universalité la conception dynamique, elle l'englobe et n'est pas englobée par elle.

Et cependant l'organisation des réalités théologiques en vue du bien premier, la conception dynamiste de la théologie, renferme quelque chose que la théologie ontologique ne peut réduire. *E pur si muove,* pourrait répondre le théologien dynamiste. C'est très bien, vous intellectualisez l'attrait du bien, et le mouvement qu'il provoque, mais en l'analysant vous le déformez. Il y a quelque chose dont vous ne parvenez pas à vous saisir : c'est le dynamisme vivant qui les relie.

Que répondra le théologien ontologiste à ce reproche? S'il est clairvoyant, il concédera qu'il en est ainsi, qu'il y a du réel inadéquatement rendu dans son

système, et c'en sera assez pour qu'il se rende compte qu'il n'exprime qu'imparfaitement, sur ce point ajouté à beaucoup d'autres, le Mystère divin. Mais cela ne suffira pas pour lui faire abdiquer la primauté de *Ce qui est,* sur ce qui, étant bon, ne représente qu'un aspect de l'être.

Peut-être en serait-il autrement si l'homme pouvait vivre les réalités autrement que par son intelligence d'abord, si un ensemble systématique s'offrait à nous pour être goûté à la manière d'une musique que l'on ne comprend qu'en sympathisant avec elle toute, si la Théologie pouvait se noter en termes d'attraits divins, en neumes de désirs et d'aspiration, si quelque nouveau Raymond Lulle, plus heureux que l'ancien, réussissait à faire accepter son « arbre de la Théologie d'amour ». Mais c'est là un espoir sans lendemain. La théologie systématique est affaire de vérité et notre vérité est affaire de représentation, et, partant, de dissection intellectuelle. Et voilà pourquoi tant que les réalités entreront en nous par le chenal de l'intelligence et ne seront communiquées au cœur qu'en dépendance de cette première mainmise spéculative, nous devrons donner la première place au premier occupant, au seul immédiatement renseigné[1]; nous devrons reconnaître la primauté du système théologique qui se campe d'emblée dans le point de vue de l'être, objet adéquat, sous la raison de vrai, de l'intelligence humaine, et, de là, organise l'ensemble de la théologie en fonction de l'Être divin.

1. J'ai fait valoir ailleurs les motifs établissant que cette saisie de la réalité par l'intelligence est *plus parfaite* que celle qu'accomplit la volonté. Cf. dans la *Revue thomiste,* septembre 1899, l'article intitulé *Les Ressources du Vouloir,* pp. 156 et suiv.

IV

QUE DOIT ÊTRE POUR NOUS SAINT THOMAS[1]?

Dans le monde des philosophes, on garde encore le souvenir du discours de Wundt : Ce que Kant doit ne pas être pour nous, — *Wass soll uns Kant nicht sein.* Il me semble qu'une question analogue se pose actuellement au sujet de saint Thomas d'Aquin. Elle est tout indiquée pour résumer et comme incarner, dans une figure typique, le cours de ces Leçons qui du Donné révélé nous ont conduit, sans solution de continuité, vers les dernières ramifications de la Théologie.

Évidemment, mon point de vue différera de celui du psychologue de Leipzig. La question que des catholiques peuvent se poser au sujet de saint Thomas n'est pas identique à celle que des philosophes se posent à l'endroit de l'un des plus grands d'entre eux; elle ne saurait lui être qu'analogue. D'abord Wundt parle, à des philosophes, d'un philosophe, tandis que le sujet général de ces *Leçons* demande que je vous entretienne de saint Thomas théologien. Mais ce n'est là qu'une différence matérielle : voici l'essentielle : Ce qui passe naturellement au premier rang des préoccupations des philosophes contemporains,

1. Leçon IX.

c'est, n'est-il pas vrai, une susceptibilité ombrageuse à l'endroit des supériorités tyranniques : il est urgent de se prémunir contre elles en proclamant bien haut ce qu'elles doivent ne pas être pour nous. Tout autre est l'attitude normale du catholique. Il n'a pas peur des supériorités dont l'Église répond : il sait qu'elles ne peuvent être que bienfaisantes. S'agit-il de saint Thomas d'Aquin, dont Pie X, après Léon XIII, recommande si énergiquement l'étude, un catholique conscient ne ramasse pas pour la millième fois le mot généreusement prêté au P. Lacordaire, et dont on nous rebat chaque jour les oreilles : « Saint Thomas est un phare : il n'est pas une borne[1]. » C'est entendu une fois pour toutes ; nous n'ignorons plus ce que saint Thomas doit ne pas être? D'ailleurs, avions-nous jamais douté de ce truisme? Mais qu'est-il? voilà ce qui est intéressant pour nous, catholiques. Un phare, dites-vous. Cela va : mais pourquoi et en quoi? Que doit être pour nous saint Thomas?

Doit-il être simplement le grand Classique de la Théologie[2], celui qui apprend mieux que d'autres à penser la foi catholique, jusqu'à ce que « nourri de la moelle du lion », on puisse le faire par soi-même? Ou bien verrons-nous dans son œuvre le grand monument du passé, dont on s'inspire pour faire mieux, « une étape, un abri d'un jour, comme la tente du nomade sur la route du désert[3] »? — Ou bien

1. Ceci est la version vulgaire. Si le P. Lacordaire a dit quelque chose de semblable, je croirais plutôt à cette autre version : Saint Thomas est un phare : il n'est pas un dieu-terme. Elle porte en soi comme une résonance d'authenticité lacordairienne. Mais l'autre frappe plus fort.

2. TH. B. FRANÇOIS, *L'Encyclique Aeterni Patris*, Extrait du *Sillon*, 1899.

3. L. BIROT, *Panégyrique de saint Thomas d'Aquin*, 9 mars 1897

saint Thomas est-il, non seulement « le premier des maîtres ès sciences sacrées », mais *le Maître*, toujours actuel, de la Théologie de tous les temps? Sa doctrine s'impose-t-elle à la pensée théologique, non certes dans tous ses détails et dans ses moindres conclusions, mais dans ses idées maîtresses et dans l'organisme de son ensemble, comme l'expression la plus parfaite que puisse prendre la Théologie catholique.

Nous acceptons cette dernière solution, et nous allons essayer d'en manifester le bien-fondé en étudiant dans l'œuvre théologique de saint Thomas les trois éléments essentiels de toute théologie que nos précédentes leçons nous ont amenés à reconnaître et à préciser; nous examinerons successivement :

1° Le donné théologique de saint Thomas;

2° Son genre d'argumentation;

3° L'organisme systématique de sa théologie.

Sur chacun de ces sujets, ce que pense l'Église attirera tout d'abord notre attention; nous y verrons un énoncé de solution autorisé, qu'il nous faudra ensuite justifier par des arguments objectifs, en harmonie avec le but apologétique que poursuivent spécialement ces Leçons. Il n'est pas, en effet, dénué d'intérêt pour la foi que la valeur théologique de saint Thomas soit démontrée égale à l'autorité que

(*Semaine religieuse de Toulouse*). « Qu'y a-t-il donc à prendre dans saint Thomas d'Aquin... Il y a la lumière! Il y a l'inspiration, le souffle, le mouvement d'une pensée puissante, qui éveillera, guidera, entraînera la nôtre! Il y a les rayons du *Soleil*, l'aile de l'*Ange*, la force immense du *grand bœuf muet*. » M. Birot concède d'ailleurs qu'il y a tout de même aussi chez saint Thomas l'éternelle et vraie philosophie « qui cachée sous les termes, en jaillira comme l'étincelle, au choc de notre respectueuse critique »... Nous attendons toujours l'étincelle...

lui reconnaît officiellement et que toujours proclame l'Église. Les choses en sont encore au point qu'indiquait, dit-on, Bucer : *tolle Thomam et dissipabo Ecclesiam.* Défendre saint Thomas, ce n'est pas faire œuvre personnelle, c'est s'acquitter de l'office d'Apologète catholique.

I. — Le Donné théologique de saint Thomas.

Le donné théologique, je l'ai longuement prouvé[1], n'est pas autre chose que le donné révélé, mais établi avec cette précision et cette intégralité, que réclame tout donné scientifique, par la Théologie positive et la topique des Lieux théologiques.

La Théologie positive n'est pas d'ailleurs, nous le savons, une science naturelle. Elle débute en pleine foi par l'acceptation docile de tout ce que contient l'enseignement contemporain de l'Église et elle se propose de comprendre et d'approfondir ce premier donné, en le replongeant dans ses sources, à l'aide des sciences du document. C'est le *contenu même du Donné dogmatique,* remarquez-le, qu'elle élabore ainsi à l'aide de l'histoire, et non seulement ses contours, ses apparences phénoménales. C'est par là qu'elle se sépare de la science historique et de la critique documentaire, appliquées aux doctrines chrétiennes, et qu'elle appartient à la même essence théologique que la Théologie scolastique. Celle-ci, en effet, développe à l'aide du raisonnement philosophique ce que ce contenu divin offre d'implicite et de virtuel ; celle-là ne développe rien, à proprement parler, elle ne vise pas à manifester des portions nouvelles de l'antique

1. Leçon VI, p. 207-223.

vérité; elle ne sort pas du dogme défini, mais, par le moyen de la science historique, elle concentre sur son contenu tout son effort; le reporte en arrière vers les formations doctrinales qui constituent ses assises et comme les témoins de son passé, jusqu'à ce qu'elle parvienne enfin à ce *punctum saliens* de la Doctrine sacrée que constitue la Révélation. Tout ce travail de compénétration réciproque de tous les documents dogmatiques est dominé par l'esprit de foi, est réglé par les exigences de l'enseignement du magistère, dont le traité des Lieux théologiques détermine les canons. La théologie positive, c'est la raison croyante se repliant, grâce à l'histoire, sur toutes les modalités de son objet propre, sur son Donné non plus principal, mais total, pour se l'assimiler dans son intégralité et dans toute sa profondeur, afin qu'il soit développé avec toute son ampleur, par le moyen de la philosophie, dans la Théologie scolastique.

Est-ce ainsi que saint Thomas a compris le Donné théologique? A priori, on pourrait déjà l'affirmer. Tous les théologiens, dignes de ce grand nom, furent éminents par leur orthodoxie : mais aucun, croyons-nous, n'a reçu de la conformité de sa doctrine avec l'enseignement officiel de l'Église des témoignages aussi nombreux, aussi constants, aussi pressants, aussi significatifs, de la part de ceux qui ont droit et mission de nous éclairer sur ce sujet. En ordonnant avec Urbain V de suivre la doctrine de saint Thomas comme une doctrine vraie et catholique, en déclarant avec Innocent VI que jamais aucun de ceux qui l'ont embrassée n'a dévié du droit chemin de la vérité et que ceux qui l'ont attaquée ont été toujours suspects de n'être pas dans la vérité, *de veritate suspectus,* en

la présentant, avec Léon XIII, comme un modèle d'obéissance à la foi et d'admirable accord avec les vérités divinement révélées, les papes, dont je suis loin d'avoir épuisé les témoignages, ont pour ainsi dire *gagé sur la tête de saint Thomas la foi de l'Église,* qu'ils ont reçu du Christ mission de conserver et d'interpréter. Il n'est pas de catholique conscient, qui puisse se soustraire à un verdict aussi imposant, tant par l'autorité que par le nombre et la force des attestations. Il est clair que, au sentiment de l'Église, la doctrine de saint Thomas a, pour l'instruction du fidèle, quelque chose de la vertu régulatrice qui appartient en propre au donné révélé lui-même et à son enseignement officiel, qu'elle est une sorte de grand catéchisme publiquement reconnu et recommandé. A quelle cause attribuer cette singulière prédilection sinon, premièrement, à la valeur intrinsèque du donné théologique de saint Thomas? En théologie, le donné est le principe de tout.

Mais, pour en venir à la preuve directe, à quoi tient, objectivement parlant, l'excellence de ce donné? A deux causes principales, ce me semble : 1. à la conception que saint Thomas se fait de la théologie, et particulièrement de son critère; 2. à l'effective prise de possession de la matière documentaire essentielle qu'il lui a été donné d'effectuer.

1. Et d'abord saint Thomas a saisi et exprimé, plus lucidement peut-être qu'aucun théologien ne l'a fait avant et après lui, le caractère propre de la théologie. Il me faut répéter ici en son nom ce que j'ai semblé dire plus haut[1] en mon nom propre : vous m'excuse-

1. Leçons VI, p. 189-192; VII, p. 222, 249-251.

rez. Ce sont d'ailleurs des choses que l'on peut entendre deux fois. Il existe, dit saint Thomas, deux sortes de sciences : les unes procèdent directement de leur donné, principes évidents, définitions, etc., telles les sciences mathématiques; les autres reçoivent les principes dont elles partent d'une science antérieure, telles l'optique et l'acoustique [1] commandées, comme chacun sait, l'une par la géométrie, l'autre par la théorie des proportions numériques. La théologie est une science de la seconde sorte : son point de départ est constitué par des principes qui ne sont connus directement que dans la science de Dieu et des saints du ciel. Comme l'acoustique se fie aux proportions établies dans les théorèmes mathématiques, ainsi la théologie doit d'abord accepter les principes que Dieu nous révèle. Elle est ainsi, ici-bas, du moins, dépendante de la foi surnaturelle.

Voilà donc la foi, l'obscure foi, érigée, avec son objet essentiel et nécessaire, en principe de discernement du donné théologique. Et ce serait sans doute une difficulté au point de vue d'une scolastique à la Descartes, qui voudrait l'évidence dans les principes immédiats de la science. L'évidence, ici, ne nous est pas donnée, et elle ne saurait l'être. Mais, en revanche, la certitude est acquise à un degré supérieur : la raison peut se tromper dans ses évidences; la théologie, elle, se fonde sur la lumière de la science divine qui ne se trompe point [2].

Mais c'est la preuve d'autorité, dira-t-on, c'est-à-dire, en matière scientifique, le dernier des arguments. Oui, répond saint Thomas, c'est le dernier des argu-

1. *Perspectiva et musica*.
2. *Summa theol.*, I P., q. I, a. 5.

ments lorsqu'il s'agit de science humaine, mais ici, nous ne sommes pas libres; le point de vue est déterminé par ce fait que nous n'entrons en possession du donné, principe de la science théologique, que par révélation. Le principe d'autorité s'impose donc. Mais cela acquis, il n'en résulte aucune infériorité pour la doctrine sacrée; car, si l'argument pris de l'autorité de l'homme est le plus faible que l'on puisse utiliser, *infirmissimus*, l'argument tiré de l'autorité qui se fonde sur la révélation divine est de tous le plus efficace, *efficacissimus* [1].

Mais dans quelle documentation rencontrer cette révélation divine? saint Thomas le déclare en ces termes : « La doctrine sacrée, dit-il, — et, ce disant, il nous découvre sa propre documentation, — emploie les autorités de l'Écriture canonique comme principes spécifiques et nécessaires, les textes des autres docteurs, comme principes également spéciaux mais non nécessaires [2]. »

Qu'est-ce que l'Écriture canonique à laquelle il nous renvoie? Ce n'est pas le mince volume, dont l'historien critique découvre les plus anciens manuscrits au IVe siècle de notre ère ou qu'il reconstitue péniblement à l'aide de citations patristiques. Non. « La Bible de saint Thomas, disait le P. Schwalm, dans son discours sur l'*Inspiration du sens chrétien dans la théologie de saint Thomas*, c'est la Bible dont les livres authentiques sont reconnus, catalogués, conservés, interprétés par l'Église catholique, qui en possède la saine intelligence. A tous et à chacun des articles de notre foi, notre croyance adhère pour un

1. I, q. I, a. 8, ad 2m.
2. *Ibidem*.

unique motif : pour cette vérité divine qui se propose à nous dans les Écritures, telle que l'Église nous les interprète avec une saine intelligence (de leur contenu) : *propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis, secundum doctrinam Ecclesiae intelligentis sanè* ..... Ce n'est point le rouleau de parchemin arraché par Luther aux mains du pape ; ce livre muet devant les contradictions réciproques du luthérien, du calviniste et de l'anglican ; ce livre mort que ces théologiens en discorde ont livré aux lacérations de la critique rationaliste, sans plus de répondants autorisés dans leurs églises faites de main d'homme, que si c'était un manuscrit d'Aristote ou de Virgile. La Bible de saint Thomas, c'est la Bible que l'Église lui interprète avec l'assistance infaillible du Saint-Esprit, auteur de l'Église et auteur de la Bible. La Bible de saint Thomas, c'est la Bible demeurée en vie aux mains et sur les lèvres de l'Église, qui lui en dit le vrai sens, fixé par les définitions de ses Conciles, par les témoignages unanimes de ses Pères en matière de foi, par son enseignement ordinaire et universel. »

Voilà sur quel terrain le donné théologique est établi par saint Thomas. C'est un intermédiaire entre la science divine qui le garantit et la science humaine qui va l'exploiter, avec ses arguments propres les vérités de foi déposées dans les documents authentiqués par Dieu, avec son critère propre le magistère contemporain de l'Église.

Cette position n'a pas vieilli. Elle est toujours actuelle. C'est la manière de voir nécessaire, dès lors qu'il s'agit de Théologie[1], dans le sens propre du

1. *Primum stringat fidei sermonem necesse est, quicumque christianæ scholæ magister esse volet.* Cano, *De locis*, l. I, c. II.

mot. De ce point de vue, qui est celui de la théologie positive, l'étude historique et critique des documents nous apparaît conditionnée par un acquis antérieur. Et c'est ce que j'ai jadis avancé dans un article sur l'*Idée d'une méthode régressive*[1] dans l'étude de la documentation théologique, qui m'a valu des critiques de la part de certains théologiens, au sujet desquels je ne puis que répéter le mot du poète :

Qui depuis... *Rome* alors estimait leurs vertus.

On n'a pas remarqué que je me plaçais au point de vue des exigences de la notion de la Théologie catholique, le seul qui permette de donner libre carrière au renouveau des méthodes et des progrès de science pure, sans risquer de compromettre par les lacunes de la documentation scientifique et les hésitations de l'exégèse critique, l'intérêt supérieur, le droit inaliénable qu'a le Théologien de communiquer à tout instant, et en toute sécurité d'allées et venues, avec la parole du Dieu, Vérité première, qui *fonde* exclusivement la vérité de ses solutions.

2. Évidemment cette méthode qui a été celle de saint Thomas ne dispense pas du labeur humain qui consiste à replonger le contenu dogmatique dans ses sources réelles, en s'assurant de la plus grande somme possible de renseignements authentiques, compris selon leur teneur objective littérale. C'est là, tout au contraire, l'outil indispensable d'un bon Donné théologique, mais ce n'en est que l'outil. L'ouvrier est le théologien lui-même et nous avons dit ce qui le cons-

1. *Revue thomiste*, mars 1903.

titue. Dans quelle mesure saint Thomas a-t-il pu s'acquitter de ce labeur? Sa documentation et ses méthodes d'exégèse justifient-elles la considération qui s'attache à son œuvre? Incomparablement solide sous le rapport de la sûreté, a-t-elle une valeur de bonne tenue scientifique?

Il m'est impossible en quelques minutes de traiter ce sujet comme il mériterait d'être traité. Je l'ai fait d'ailleurs jadis, bien que sommairement encore, dans une série d'articles de revue, où j'ai eu, sans le chercher ni le vouloir, l'occasion d'attirer le premier l'attention sur certaines fantaisies documentaires d'un critique universellement estimé alors comme théologien positif, et à qui l'on venait même de faire l'honneur d'inaugurer une *Bibliothèque de théologie positive*, aussi orthodoxe d'intention que scientifique de procédés [1]. Comme mes conclusions d'alors faisaient la part des choses d'une manière très large, je n'ai pas eu à les modifier dans ce qu'elles ont d'essentiel. Et les voici en substance.

J'accorde que saint Thomas n'a pas eu à sa disposition les méthodes de l'exégèse critique telle qu'on l'entend aujourd'hui; qu'il n'était ni linguiste ni historien. Il ne possédait pas non plus une littérature patristique complète et critiquement établie. Non, rien de semblable aux collections des Pères du XVIIe et du XVIIIe siècle, à la patrologie de Migne, aux éditions des Pères grecs de Berlin, des Pères latins de Vienne, pour ne nommer que les contributions les

1. *La documentation de saint Thomas*, *Revue thom.*, mai 1903; — *Les procédés exégétiques de saint Thomas*, *ibidem*, septembre 1903; *La Relativité des formules dogmatiques*, *ibidem*, janvier et mars 1904. — *Discussions avec M. Turmel*, *ibidem*, mai, septembre, novembre 1904; mai 1905.

plus massives ; pas de Bardenhever, pas de *Nomenclator litterarius,* pas de Denziger-Bannwart. En revanche, nombre de textes apocryphes. En un mot, et comme on l'a dit, et je ne récuse pas cette sentence, c'était la science et l'appareil scientifique de son époque.

Assurément, si la Théologie positive était une science historique, après une pareille confession, il ne me resterait qu'à évacuer cette chaire. Mais la théologie positive sainement entendue, n'a rien de ce qui fait la faiblesse de l'histoire des doctrines ou des dogmes. Son avoir positif fondamental, c'est de l'enseignement de l'Église qu'elle le reçoit, et c'est grâce à cette première dotation qu'elle peut en toute vérité se dire théologie, c'est-à-dire discours sur Dieu effectué sous la lumière de la vérité divine. Son office spécifique, c'est de comprendre le contenu de ce positif premier à l'aide du positif que lui apportent la documentation et les méthodes scientifiques qui la mettent en œuvre. Même en remplissant cette tâche, elle n'oublie pas l'origine, plus ou moins inspirée de Dieu, des sources avec lesquelles l'histoire la met en contact, et c'est, en définitive, pour le rayon de vérité divine qui en émane, qu'elle les pratique et les vénère. Aussi, sans rien abdiquer de la rigueur des méthodes, elle n'en attend pas tout, et leur résultat obtenu, elle se préoccupe de l'interpréter d'après son critère supérieur. De ce point de vue théologique, l'intégralité de la documentation et son intelligence strictement scientifique, si elles sont toujours infiniment précieuses, perdent leur importance capitale, leur vertu exclusivement décisive. Pour s'être mis en contact avec un moins grand

nombre de documents, l'avoir théologique du théologien positif n'est pas compromis, car ce n'est pas sur le nombre des documents qu'il se fonde. Il lui importe plus pour la tâche qu'il poursuit d'être mis en contact avec les documents fondamentaux, qu'avec tous les infiniment petits qui lui permettraient de retracer la courbe complète du développement dogmatique dans le passé. L'apocryphe lui-même ne met pas en péril son intelligence du dogme, car le théologien a dans la doctrine de l'Église de quoi rectifier ses erreurs ; si la contribution qu'il apporte çà et là est conforme avec la doctrine de l'Église, cela ne saurait enlever rien de foncier à la connaissance de l'objet de foi assurée par d'autres voies et moyens[1]. D'ailleurs souvenons-nous avec saint Thomas que l'autorité des Pères n'a pas en théologie la valeur d'un fondement irréfragable : cela est réservé à l'Écriture et à l'enseignement officiel de l'Église. De toutes ces considérations il appert qu'avec une science et un appareil scientifique imparfaits, saint Thomas a pu produire, en communion avec le sens de l'Église et le sentiment commun des Théologiens de son temps, une doctrine sans lacune essentielle. Il suffisait pour cela qu'il eût à sa disposition les documents les plus importants et qu'il en ait pu acquérir une intelligence vraie. Les a-t-il eus? C'est la question. Or, dans les contributions ci-dessus mentionnées, je crois avoir mis en évidence les points suivants.

La documentation de saint Thomas comprend d'abord la documentation courante des milieux les plu s

1. Cf. Discussion avec M. Turmel, *loco cit.*

éclairés de son époque, à savoir, des universités de Paris et de Bologne, de Rome et de la cour pontificale, de Cologne, du Mont-Cassin. On remarquera la dispersion géographique de cette documentation, et tous les intermédiaires qu'il fallait traverser pour aller de l'un à l'autre de ces foyers. Or ces intermédiaires étaient pour le frère prêcheur, marchant d'étape en étape, autant d'abbayes, d'évêchés, de collégiales, possédant chacun ses trésors bibliographiques.

Le premier plan de cette documentation courante est constitué par la Bible, le Décret et les Décrétales de Grégoire IX, la glose ordinaire et interlinéaire, d'autres gloses et chaînes, nombre d'ouvrages de Pères, saint Grégoire le Grand et saint Augustin presque en entier, les manuels du temps, comme les sentences de Pierre Lombard. Ce sont là les textes entrés dans la science théologique de l'époque, soumis à des discussions publiques et à des confrontations incessantes avec l'Enseignement catholique, dans les écoles épiscopales, les Universités, les abbayes. Évidemment tout est loin d'y être limpide au point de vue textuel. Mais, par contre, le travail d'élaboration publique et sociale, auquel le sens catholique, se développant sous la direction de l'Église, soumettait incessamment ce donné, en fait un donné théologique immédiat de valeur d'autant plus grande qu'il n'est pas l'œuvre de la critique d'un théologien individuel, mais des interactions des institutions scientifiques et des personnalités les plus compétentes de plusieurs siècles. D'ailleurs, la masse de documents ainsi mise en circulation est plus considérable qu'on ne le croit ordinairement.

Derrière ce premier plan, il y a une documenta-

tion non plus courante mais réservée aux savants. La documentation où Abélard puisait les éléments du *Sic et non*, ce déballage de textes nouveaux, n'a pu que s'accroître par le travail de plus d'un siècle. De fait la traduction par Jean Burgundio du livre de la foi orthodoxe de saint Jean Damascène, qui résume toute la tradition théologique des Grecs, est entre les mains de saint Thomas. Il utilise trois traductions du Pseudo-Denys, des versions latines de nombreuses homélies de saint Chrysostome et de Théophylacte, un traité de Némésius. Puisqu'il a tout au moins une grande partie de saint Jérôme entre les mains, on se demande s'il n'aurait pas connu ses traductions d'Origène ou celles de Rufin. De fait, il cite le Περὶ ἀρχῶν comme un homme qui en connaît des morceaux importants. Des traités de saint Grégoire de Nysse, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Cyrille d'Alexandrie sont traduits depuis longtemps par Denys le Nain (en trois mots), par Eustathe l'africain, par Rufin, par Marius Mercator, et circulent dans le monde latin. N'oublions pas d'ailleurs que saint Thomas lit le grec. M. Turmel a reconnu que la démonstration que j'en ai donné est solide. J'ai depuis accumulé de nombreuses références nouvelles à l'appui. Or, à cette époque, il y a des échanges incessants entre Constantinople, la Cour des papes et Paris, et une diffusion des manuscrits grecs analogue à celle qui eut lieu à l'époque de la renaissance[1]. Voilà pour les grecs. — Quant aux Pères latins, puisque nous les avons

1. Cf. Amable Jourdain, *Recherches critiques sur les traductions latines d'Aristote*, c. II, 2e éd., 1843, p. 43-52.

aujourd'hui, il fallait bien qu'ils fussent alors quelque part en Occident. Et où étaient-ils sinon là où on les citait sans cesse, dans les milieux universitaires, les abbayes, le Mont-Cassin en première ligne, la cour pontificale et la cour de Louis IX, qui ont été comme les habitats successifs de saint Thomas pendant trente ans?

Enfin le milieu immédiat de saint Thomas était exceptionnel pour son époque au point de vue *érudition*. Rien ne se fait de rien et saint Thomas, malgré son génie, n'aurait pu être saint Thomas, si des hommes supérieurs ne lui avaient supérieurement préparé la matière de ses élaborations. Au couvent d'Études générales de Saint-Jacques, sur cet emplacement banal, qui est aujourd'hui occupé par la rue Soufflot, dans la portion comprise entre le boulevard Saint-Michel et la rue Saint-Jacques, habitaient alors avec saint Thomas, ou du moins venaient fréquemment (exactement tous les deux ans pour le Chapitre général de l'Ordre), des hommes de la taille d'Hugues de Saint-Cher, qui y dirigea trois corrections successives de la Bible, de Raymond de Pennafort le compilateur des Décrétales, cette seconde collection des textes du Droit Canon, de Vincent de Beauvais, le précepteur de saint Louis, l'auteur de cet immense répertoire du *Speculum triplex* ou sont cités 450 auteurs et 2.000 ouvrages, d'Albert le Grand, le plus génial érudit de son temps. Autour d'eux, des maîtres moins considérables mais de premier ordre, comme Raymond Martin l'auteur du *Pugio fidei* et Guillaume de Mœrbeke; des ateliers de travail, où, sous leur direction, des spécialistes hébraïsants, grécisants, arabisants, formés en Orient ou aux écoles de langues fondées en Espagne,

copiaient, traduisaient, annotaient, corrigeaient les documents. C'était sans doute la science du temps, mais cette science se renouvelant tout autour de saint Thomas. L'Ordre de saint Dominique payait alors à l'Université de Paris la dette qu'il avait contractée de 1220 à 1230 en lui prenant quelques-uns de ses meilleurs maîtres et des centaines de ses étudiants.

Mettez en présence d'une pareille provende celui qu'Albert le Grand, ratifiant le surnom imposé par ses condisciples, appelait le grand bœuf muet, cet incomparable ruminant intellectuel qu'a été saint Thomas, cette intelligence positive, objective, nette, aiguillonnée encore par un amour absolu, naïf de la Vérité, par cette foi intense que nous révèle l'*Adoro te* et le *Lauda Sion*, par le culte du Magistère de l'Église et le sentiment profond de la grandeur de la charge doctorale que l'Église lui avait confiée, — et vous comprendrez pourquoi et comment l'information théologique de saint Thomas a été regardée de tous temps et peut être regardée, aujourd'hui encore, comme renfermant substantiellement tout ce que le Théologien catholique demande aux monuments de la Tradition touchant les doctrines essentielles de la foi, Dieu, Trinité, Incarnation, Rédemption, Grâce, Vertus surnaturelles, nature et efficacité des sacrements, fins dernières. Évidemment le revêtement flotte parfois et les bordures sont échancrées. Il y a une part à faire à la révision des textes, une autre à leur réinterprétation, une troisième à des suppléments additionnels, que sais-je? C'est la part de contingence que renferme nécessairement une doctrine qui utilise des matériaux humains. Mais cette relativité limitée n'entame pas la substance de la doctrine chrétienne et de foi, et je

crois pouvoir maintenir la conclusion que j'avançais il y a déjà plusieurs années :

« Il appert que saint Thomas a eu une juste idée de la relation qui unit entre eux ces deux éléments de la Théologie, l'autorité et la spéculation métaphysique, que c'est sur la première et non sur la seconde qu'il a fondé sa théologie, que la documentation a été sa préoccupation habituelle comme elle était celle de son entourage immédiat, qu'il a été à même de se procurer les moyens de satisfaire sa passion des textes, que, de fait, sa lecture est considérable, que, sous les yeux de cet émule du « Liseur » de l'École de Platon, a sans cesse passé et repassé toute la littérature théologique dans ses monuments essentiels, qu'avant de s'en servir pour l'usage spéculatif, il a disséqué par l'analyse, et commenté par une confrontation perpétuelle quelques-uns des ouvrages les plus importants pour le dogme, que, dans ses œuvres spéculatives, c'est sur la documentation qu'il ne cesse de se référer, avec un discernement et une aisance qui montrent jusqu'à quel point il la possédait.

« Que l'on dise ce que l'on voudra à la louange de la critique de détail, la possession des ensembles n'en garde pas moins une valeur décisive. Elle oriente les masses ; elle permet de corriger par le sens des synthèses les défaillances des détails. Lorsqu'elle se rencontre chez un esprit puissant, capable d'embrasser d'une seule vue un grand nombre de documents, de les équilibrer dans son ferme jugement, de donner à chacun la place relative qu'il doit occuper, il y a bien des chances pour que son œuvre, sans aspirer à une infaillibilité inattaquable sur tous les points, ait, prise dans sa totalité, une grande valeur. Que le ca-

tholique se souvienne d'ailleurs qu'au temps de saint Thomas tous les points d'attache essentiels de la structure du dogme sont déjà déterminés par l'Église et n'ont pas changé et que saint Thomas a mis en première ligne de ses critères la doctrine officielle de l'Église. »

De cette double authenticité, l'authenticité documentaire fruit d'un travail exceptionnel, et l'authenticité divine dont l'enseignement de l'Eglise est la garantie, résulte, pour qui sait voir, la mise en évidence du sérieux et du bien-fondé du donné théologique du saint Docteur.

II. — L'argumentation théologique de saint Thomas.

J'ai rappelé, dans une des leçons précédentes, que l'historien de la philosophie, Brücker, reprochait à saint Thomas d'avoir *laïcisé* la théologie. Il voulait signifier par cette expression que la philosophie d'Aristote, ce laïque avant la lettre, imprégnait si profondément la mentalité du Docteur angélique que les éléments spécifiquement chrétiens auxquels elle s'y amalgamait ne pouvaient désormais plus être pensés par ceux qui acceptaient sa doctrine qu'en fonction de la philosophie d'Aristote.

On appuie ce sentiment sur les remarques d'ordre général qui suivent.

Pour entrer en relation avec des énoncés philosophiques, les assertions révélées doivent être conçues dans un autre style que ne pouvait les concevoir l'auteur inspiré, lequel, sans doute, n'était rien moins

qu'un péripatéticien[1]. En effet, le moyen terme d'un syllogisme, appartenant à la fois à la proposition philosophique et à la proposition révélée, doit être pris dans un sens unique, si l'on veut éviter qu'il y ait quatre termes dans le raisonnement. La signification propre des catégories aristotéliciennes, rejaillissant sur le terme révélé solidaire, aristotélise, *laïcise*, totalement la révélation.

A cette première observation s'ajoute encore celle-ci. Très souvent les propositions philosophiques qui entrent dans l'argumentation théologique de saint Thomas sont des propositions universelles et nécessaires, en relation avec tout le déterminisme rationnel du système aristotélicien. Naturellement, étant universelles, elles peuvent occuper la place de la majeure et l'occupent en fait presque toujours. Dès lors, la mineure de foi, moins universelle ou particulière, ne fait que subsumer, sous cette nécessité rationnelle qui tient par elle-même, la présence d'un cas nouveau; son rôle se borne à postuler pour lui le bénéfice de la participation à la grande et solide systématisation d'Aristote.

A

Au reproche de laïcisme théologique, le pape Léon XIII répond par cette magnifique dénégation : « Distinguant avec soin la raison de la foi, car on le doit, et les associant cependant amicalement, saint Thomas a maintenu les droits de l'une et de l'autre; il a veillé sur leur honneur au point que la raison

1. Il n'y a parmi nous que peu de gens qui comptent dans la société, que peu de savants, disait avec raison saint Paul.

parvenue à son faîte, par le coup d'aile de saint Thomas, ne semble plus pouvoir s'élever plus haut; que la foi ne saurait recevoir de la raison une plus ample et plus solide assistance, que celle qu'elle lui a prêtée par l'entremise du saint Docteur. »

Saint Thomas, d'ailleurs, est bon pour se défendre lui-même. Voyons ce qu'il pense des emprunts que sa théologie fait à Aristote : « La science théologique, déclare-t-il, s'ouvre aux contributions que lui apportent les sciences philosophiques. Ce n'est pas indigence : c'est simplement désir d'assurer une plus-value de connaissance distincte du donné de cette science. Ce n'est pas des sciences, en effet, que la théologie reçoit ses principes : c'est de Dieu immédiatement et par révélation. Ce qu'elle emprunte aux autres sciences ne la met pas dans leur dépendance; bien plutôt, elle fait servir celles-ci à ses desseins, en qualité de disciplines auxiliaires, comme l'architecte utilise les spécialités qui relèvent de son art supérieur, comme l'autorité civile réquisitionne l'autorité militaire. Je vais plus loin, ce recours aux services de la philosophie, ne vient pas de ce que la théologie serait prise au dépourvu : elle possède au contraire de soi son donné scientifique total. L'intervention de la raison provient uniquement de notre manque de proportion intellectuelle aux choses qui nous sont communiquées par Dieu dans cette science. Ce qui est du ressort de la raison a le pouvoir de nous acheminer, — sans plus, — à ce qui est au-dessus de la raison [1]. »... Et ailleurs [2] : « La grâce ne détruit pas la nature mais

1. *Summa theol.* I P., q. I, a. 5, ad 2^{m}.
2. *Summa theol.* I P., q. I, a. 8, ad 2^{m}.

la perfectionne : il est ainsi dans l'ordre que la raison serve la foi, comme l'inclination naturelle au bien rationnel de la volonté seconde la charité. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : Réduisons en captivité toute intelligence sous l'obéissance du Christ [1]. Et voilà pourquoi la doctrine sacrée requiert le témoignage des philosophes, sur les points où ils ont pu connaître quelque vérité par leur raison, à la suite de saint Paul qui, dans son discours du chapitre XVII[e] des Actes des Apôtres, cite un mot d'Aratus en disant : C'est ce que dit l'un de vos poètes : car aussi nous sommes de la race de Dieu [2]. »

Vous reconnaissez dans cette profession de foi très complète les idées que j'ai moi-même défendues dans notre leçon sur la science théologique [3]. La science théologique est tout entière dans son donné : la théologie scolastique ne répond qu'à la question de sa manifestation distincte, de la mise à jour de ses virtualités. La foi cherche l'intelligence plénière de son objet et de ses ressources ; et comme l'intelligence ne conçoit bien que ce qui est analysé, divisé en énoncés s'impliquant les uns les autres, la théologie lui rend ce service en utilisant comme un organe d'analyse et de transmission les notions déjà élaborées et classées que lui offre la philosophie.

Faut-il, pour que ce travail s'accomplisse, que les concepts simples de la révélation épousent les modalités de la philosophie aristotélicienne ? *Oui* et *non*. Non, s'il s'agit de la mentalité systématique et per-

1. II Cor., X, 5.
2. *Ipsius enim et genus sumus*, *Actes*, XVII, 28.
3. Leçon VII, p. 223 et suiv.

sonnelle du philosophe. Oui, s'il s'agit de la mentalité humaine elle-même, pour autant qu'elle est présente dans la mentalité aristotélicienne par les données du sens commun. Et, dans ce dernier cas, il n'y a pas de péril, car l'identité de signification du moyen terme exigée pour que les deux prémisses, la révélée et l'aristotélicienne, communiquent ensemble, est garantie par ce fait que Dieu, pour révéler, s'est servi d'un esprit humain, agissant selon ses lois et en vue des réalités objectives qui le commandent, et que c'est précisément ce même esprit humain qui fournit, par le truchement d'Aristote, les éternelles données de la raison humaine.

J'assistais l'autre jour à un cours de M. Bergson, et ce qui me frappait chez ce maître destructeur de la *philosophia perennis,* c'était la « tricherie » perpétuelle, pour employer un mot de Berthelot [1], à laquelle il se livrait à l'égard de son propre système. Toutes les données, toutes les formes de penser de la philosophie de l'être qui, si elles signifient quelque chose, si elles ont quelque portée, n'ont cette signification et cette valeur que dans et par la vertu de l'éternelle philosophie humaine, défilaient sans interruption. Nécessité imposée par le discours, dira-t-on. Non, mais illogisme et contradiction tout simplement. Saint Thomas se serait cru déshonoré s'il eût commis un tel illogisme. Il eût rougi de faire semblant de rompre avec la loi mentale qui oblige l'homme à penser en homme, pour redevenir ensuite, par la force des choses, son dévot serviteur. Il a accepté l'esprit

1. « La nature *triche la science* », à propos du réel non exprimé dans les théories scientifiques et qui se venge.

humain tel qu'il est. Son labeur propre a été, en conséquence, de rechercher, de distinguer, de préciser les principes objectifs, régulateurs-nés de la pensée humaine, pour les faire se rencontrer dans la théologie avec les formes humaines de penser dont la révélation divine, tombant dans des esprits humains, est nécessairement débitrice. Ce qu'il a demandé à Aristote, c'est une expression exceptionnellement réussie des catégories nécessaires et des nécessités premières que développe l'objet fatal de l'Entendement humain. Et certes, Aristote, dont le système philosophique est situé, à jamais, au point d'intersection des deux grandes lignes des systèmes possibles à l'intelligence humaine, à savoir ceux qui estiment avoir l'intuition de la réalité intelligible et ceux qui partent de l'expérience de la réalité sensible, Aristote, dis-je, était qualifié mieux que personne pour fournir l'instrument que saint Thomas demandait.

Parcourez les questions de la *Somme théologique* et vous vous apercevrez bientôt quel puissant instrument d'analyse et de synthèse constitue cette métaphysique d'Aristote, en même temps que vous constaterez combien ces principes larges comme l'océan, je veux dire, comme l'Être, risquent peu de fausser la note qualitative de chacun des énoncés révélés dont on leur demande d'expliciter les virtualités.

Qu'il y ait des points de vue mieux harmonisés avec certaines tendances de la nature humaine, qu'un organisme dogmatique se fonde sur le désir du bien ou encore sur le sentiment esthétique, comme celui dont M. l'abbé Broussolle[1] vous fera bientôt apprécier les

1. *L'Art, la Religion et la Renaissance*, Paris, Téqui, 1910.

perspectives attrayantes et les révélations apologétiques, cela n'a rien d'impossible. Saint Thomas s'est placé au point de vue de la faculté maîtresse, de celle qui, quoi qu'on dise, guide et doit guider les autres, qui fixe le sens moral et le sens esthétique eux-mêmes sur les *vraies* valeurs dogmatiques, qu'ils peuvent bien pressentir et dénoncer à leur manière, mais non point affirmer *en connaissance de cause.* La cause du bien et du beau, c'est l'être; c'est à la philosophie de l'être de trancher la question de l'être réel et de ses modalités distinctes, génératrices de toutes les nuances de bonté et de beauté, et c'est enfin à la théologie de l'Être de dire le dernier mot, le mot qui tranche et fait autorité, sur l'état et la valeur de toutes et chacune des ressources et des richesses mises à la portée de l'Esprit humain, — raison, volonté et sens de l'idéal — par le Dieu révélateur. Ç'a été l'œuvre théologique propre de saint Thomas. Sa théologie, c'est la théologie de l'Être divin.

B

Mais, si la philosophie de l'Être se présente comme un déterminisme nécessaire et lié dans toutes ses parties, n'y a-t-il pas à craindre que les sentences toutes spontanées de la parole révélée qui viennent s'insérer dans le raisonnement théologique à titre de mineures de syllogisme, comme prises entre les mâchoires d'un étau par la nécessité des majeures nécessaires qui les commandent, ne puissent plus communiquer leur vertu surnaturelle aux conclusions, qu'elles doivent viser cependant à développer comme leur appartenant en propre?

Pour répondre à cette deuxième partie de la difficulté soulevée tout à l'heure il suffit d'ouvrir saint Thomas à l'un de ces articles où il utilise les principes universels de sa philosophie. Prenons un exemple au hasard. Saint Thomas veut démontrer que le Christ comme homme a eu la plénitude de la grâce sanctifiante. Dans ce but, il arbore ce grand principe de métaphysique, où passe toute la doctrine de la puissance et de l'acte : Plus un récepteur est proche de la cause qui influe sur lui, plus il participe à cette influence. Or, remarque-t-il, la cause de la grâce c'est Dieu, et l'âme du Christ, unie à Dieu par l'union hypostatique, est aussi proche de Dieu qu'il est possible. Donc, si une âme humaine doit recevoir la grâce sanctifiante dans sa plénitude, c'est l'âme du Christ. Peut-on dire que la mineure révélée et qui renferme ces deux assertions : la cause propre de la grâce c'est Dieu, l'âme du Christ est unie à Dieu par l'union hypostatique, soit si bien maîtrisée par la doctrine de la puissance et de l'acte, par le déterminisme de la philosophie de l'Être, que le seul résultat de cet argument théologique soit d'enrichir d'un cas nouveau la loi qui règle les rapports des êtres qui émettent ou subissent une influence? Il est clair que c'est le contraire; que l'âme du Christ unie hypostatiquement à la divinité se trouve, du fait de ce raisonnement, enrichie d'une nouvelle perfection, la grâce sanctifiante. Voilà ce qu'il y a de nouveau et d'intéressant dans la conclusion. Or c'est là une vérité d'ordre surnaturel, car le fondement réel, la cause vraie de la plénitude de la grâce du Christ ce n'est pas la loi métaphysique énoncée, mais c'est l'union hypostatique, vérité surnaturelle.

Et cette dernière vérité, en révélant son contenu dans une conclusion théologique, n'a rien perdu de sa vigueur surnaturelle. Tout au contraire elle la voit s'épanouir dans une pousse nouvelle et, comme elle, de signification purement religieuse et chrétienne.

C'est par la répétition de semblables ébranlements communiqués par les nécessités rationnelles aux énoncés du dogme, que ceux-ci, telle une graine vigoureuse sous l'influence de la chaleur et de la lumière du soleil, laissent échapper les virtualités qu'ils contenaient. Il y a comme une pression intellectuelle exercée, mais ce qui s'entr'ouvre, c'est le dogme lui-même; ce qui sort vient de lui et lui appartient en propre. Avec un donné théologique sincère, des principes ontologiques vrais, une forme logique normale, l'œuvre ne peut être qu'homogène, d'un bout à l'autre. Et c'est là ce qui constitue la force de la Théologie de saint Thomas.

Et voilà pourquoi, malgré l'impatience des esprits inquiets et amis du changement, le Pape nous renvoie, encore et toujours, à l'école du Docteur angélique.

III. — L'organisme de la Théologie de saint Thomas.

Ce qui assure l'excellence d'une Théologie, ce n'est pas seulement la qualité du donné qu'elle met à sa base, la valeur des principes rationnels qui servent à élaborer ce donné, c'est aussi l'harmonieuse unité de toutes ses solutions et leur universelle réduction, par des intermédiaires gradués, à un principe premier, absolu. Telle la clé de voûte d'un immense

édifice, qui supporte toute la poussée des contreforts multiples s'appuyant sur elle et leur rend en solidité ce qu'ils lui donnent en mise en évidence, en splendeur rayonnante.

L'absolu qui domine toute synthèse théologique c'est, nous l'avons dit, l'Absolu de l'Être divin. Au fond, une théologie ne nous parle que de Dieu. Mais il y a différentes manières de synthétiser toutes choses autour de Dieu. Augustin, par exemple, voit surtout en Dieu la fin de tous nos désirs. Ce que saint Thomas voit en Dieu, c'est Dieu lui-même. Or, qu'est-ce que Dieu pour un esprit humain sinon, comme dit Bossuet, *le seul être vrai,* — l'Être qui est par essence, tandis que les autres manifestations de l'être, sans aucune exception, ne sont que par participation de ce premier être? Telle une file de zéros, dont il ne sert à rien d'accroître indéfiniment le nombre, car on ne sort pas du néant. Mettez à leur gauche une simple unité, et tout aussitôt les voilà tous en valeur!

C'est cette évidence, si première, si simple, qu'elle s'impose presque à l'égal d'un fait, d'un fait éblouissant d'objectivité, que saint Thomas prend pour principe générateur de tout l'organisme de sa Théologie. Et comme ce rapport de l'Être qui n'est pas par soi, à l'Être qui est par soi, — de l'être en qui l'existence est un *fait,* à l'être pour qui elle est un *droit,* — de l'être dont l'existence est réellement distincte de l'essence, à l'être dans l'essence duquel est impliquée l'existence, comme ce rapport fondamental, dis-je, est la plus haute expression de la loi de causalité, c'est l'universelle causalité de Dieu qui devient l'armature de la Somme. C'est sur elle dans l'ordre

d'invention, en remontant des effets à la cause, que tablera saint Thomas pour déterminer la modalité infinie des attributs de Dieu, tant de ceux qui Lui conviennent absolument que de ceux qui Lui conviennent de par la relation qu'ont les créatures avec Lui. — C'est sur elle dans l'ordre de la déduction que se réglera son regard pour juger, classer et résoudre toutes et chacune des questions théologiques qui se posent au sujet des êtres créés, naturels et surnaturels, de leurs relations et de leurs interactions. Pas une ligne de la *Somme* qui ait été écrite indépendamment de cette vérité fondamentale : En Dieu l'essence et l'existence sont un : dans l'être créé l'essence et l'existence ne s'impliquent pas.

C'est cette idée de l'identité de l'existence et de l'essence en Dieu, qui permet à saint Thomas de porter un dernier coup au Trithéisme trinitaire en proclamant pour les Trois personnes divines une seule existence, qui est l'existence infinie de Dieu, — c'est elle qui pousse jusqu'au bout la réfutation de l'Arianisme en manifestant la participation de la nature humaine de Notre-Seigneur Jésus-Christ à l'Existence même de Dieu, et en proclamant du même coup la transcendance absolue de l'Homme-Dieu.

C'est cette idée de la dualité de l'existence et de l'essence en toute créature qui établit la dépendance foncière de la créature, fût-elle libre, et de toutes ses déterminations, qui sont de l'être même dans ce qu'elles ont de plus nôtre, vis-à-vis de la cause unique de l'être, la divine volonté, laquelle se résout dans l'être divin; c'est elle encore qui justifie ces réponses, dont l'absolu déconcerte notre anthropomorphisme, touchant l'efficacité de la prescience, de

la prédestination, de la grâce de Dieu[1]. A chaque instant elle apparaît dans l'œuvre du saint Docteur et solutionne définitivement les problèmes les plus ardus. Pourquoi l'obligation de croire l'obscur et le surnaturel? Parce que Dieu est la Vérité première, et que tu n'es, ô homme, qu'une intelligence dont tout l'être et le mouvement viennent de Dieu. Pourquoi l'infaillibilité du Chef de l'Église? Parce qu'en tout ordre de choses, surtout dans l'ordre surnaturel, la vérité divine est première et doit primer, et que dans une école de vérité directement instituée par Dieu comme est l'Église, une telle loi doit naturellement régner[2]. Pourquoi suis-je tenu à embrasser la foi chrétienne? pourquoi la société civile n'est-elle pas entièrement libre chez elle? Parce que Dieu est Celui qui est, et que la liberté de penser, comme la liberté politique, pour réelles qu'elles soient, ne sont, si tu rejettes le lien à l'existence divine qui les fait être, que de pures non-valeurs. Si elles valent c'est par Dieu, dont l'Être les fonde. En rejetant Dieu, ces libertés anéantissent, autant qu'elles le peuvent, leur droit à être, et ce ne sont plus, au point de vue total du théologien, que des survivances qui n'ont plus de sens : tels ces organes rudimentaires des animaux, qui ont eu vraisemblablement leur raison d'être autrefois, durant la marche progressive de l'évolution, mais sont devenus sans emploi, en attendant qu'ils disparaissent, parce qu'ils ont rompu un jour le lien qui les unissait au principe premier de la synergie organique à laquelle ils appartiennent, parce qu'ils ne

1. Cf. Sertillanges, *La Providence*, *Revue des sciences philos. et théol.*, janvier 1909.
2. Schaezler, *Divus Thomas contra liberalismum.*

vivent plus en accord dynamique avec l'unité foncière qui assure la permanence de tout Être vivant.

La voilà, Messieurs, la grande leçon de Théologie que nous donne saint Thomas! Voilà ce qui fait l'indestructible vigueur de l'organisme de la *Somme*. C'est simple sans doute, cette valeur unique de l'Être de Dieu, c'est ce qui éclate aux yeux de quiconque, s'arrachant à l'ensorcellement du visible, du matériel et aux séductions de la divinisation de notre moi, réfléchit un instant sur le monde, et s'écrie avec Pascal : Combien de mondes nous ignorent! ou encore : Qu'est-ce que l'homme dans l'infini? ou encore : Je sens que je puis n'avoir point été, car le moi consiste dans ma pensée; donc moi qui pense je n'aurais point été, si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animé; donc je ne suis pas un être nécessaire; ou encore, avec Bossuet : Dieu est le seul être vrai. Oui, c'est simple... comme la découverte de l'Amérique. Mais encore fallait-il en avoir l'idée; mais encore fallait-il le coup d'œil génial qui découvrit dans cette idée le centre d'un système qui embrasserait tout le réel, Univers et Dieu, nature et surnaturel; mais encore fallait-il un don de nature exceptionnel et une grâce surnaturelle unique dans son genre, — car tout don parfait vient directement du ciel, — pour réaliser dans toutes ses parties et d'une manière qui parut définitive une synthèse d'une homogénéité aussi parfaite.

Je viens de prononcer le mot qui donne le secret de cette homogénéité qu'offrent toutes les parties de l'œuvre de saint Thomas avec l'idée maîtresse de toute théologie, de cette transparence du Divin à travers toute la membrure de ce puissant organisme : c'est le don d'En-Haut, c'est la lumière divine inter-

venant d'une manière ordinaire dans la contemplation du saint Docteur, c'est l'Esprit divin ne formant pour ainsi dire qu'un même esprit avec le sien et lui suggérant directement et, certes, en connaissance de cause, ce qu'est, en soi-même et en toutes choses, l'Être de Dieu.

« Il y a pour ce théologien rempli de la grâce divine et du Dieu même dont il parle, ressemblance de nature, intime contact, communauté d'aspirations entre son âme et son Dieu qui vit en elle. Et voici les échanges quotidiens de cette divine amitié. Du côté de Dieu qui l'a commencée, façonnant cette âme à son image par des grâces de choix, il y a cette largeur à s'ouvrir qui le dilate si vite en face de quiconque vibre à l'unisson de ses prévenances. Du côté de Thomas d'Aquin, il y a cette divination sympathique que nous avons tous de quiconque pense comme nous, aime comme nous, vit comme nous, est comme nous. Il y a ces profondes divinations par affinité de nature, comme il a osé les nommer, — *per quamdam connaturalitatem;* ces divinations judicieuses du don de Sagesse qui font, selon saint Paul, de l'esprit d'un homme, un esprit un avec l'Esprit de Dieu : *qui adhæret Deo unus spiritus est*[1]. »

* * *

Et maintenant, nous pouvons conclure et répondre à la question posée au début de cette leçon.

Ce que doit être pour nous saint Thomas, les trois facteurs d'homogénéité d'une doctrine théologique

1. M. B. Schwaim, *L'inspiration du sens chrétien dans la Théologie de saint Thomas*, p. 11.

avec la vérité révélée, dont nous avons constaté dans sa théologie l'incomparable relief, nous le disent assez. Son œuvre, avec la *Somme* qui la synthétise, mérite d'être regardée dans son ensemble comme une des formes d'affirmation les plus objectives et les plus durables de la vérité révélée. C'est ce qui explique le culte que lui a rendu l'Église au concile de Trente, — comme l'affirmait encore il y a peu d'années le pape Léon XIII, — en mettant la *Somme* sur l'autel qui présidait à ses délibérations avec la Bible et les monuments de la Doctrine canonique de l'Église; c'est ce qui justifie l'insistance, j'allais dire l'importunité, avec laquelle Léon XIII et Pie X nous présentent cette œuvre comme le code même de la Théologie catholique.

Dans les traditions de l'Ordre de saint Dominique nous lisons une gracieuse légende. Le bienheureux patriarche eut un jour la vision du Ciel. Or, à mesure qu'il parcourait des yeux les phalanges des saints, son cœur se prenait d'une grande douleur. Il n'y voyait aucun de ses enfants. Mais tout à coup la Vierge Marie entr'ouvrit en souriant son manteau : Tes enfants, les voici, lui dit-elle; et le bienheureux patriarche aperçut là, blottis et joyeux, sous la protection de la reine du Ciel, toute une troupe revêtue de ses blanches livrées. — Je pense quelquefois que si saint Thomas revenait parmi nous, et s'il lui était donné de connaître les systèmes qui se disputent aujourd'hui la pensée chrétienne, hors de l'Église et, hélas, aussi dans l'Église, il éprouverait lui aussi un serrement de cœur. Où sont donc ces vérités si pleines de lumière dont il avait enrichi avec tant d'amour le trésor de la Doctrine Sacrée? — Je m'i-

magine voir alors l'Église catholique elle-même, souriant au chagrin de l'Angélique, ouvrir le livre de ses décisions authentiques, les chapitres et les canons du concile de Trente, les chapitres et les canons du concile du Vatican, ces séries de décisions doctrinales qui s'étagent depuis le concile de Vienne jusqu'à la condamnation du Modernisme, — et dire à notre Docteur : Rassure-toi, tes doctrines sont en sûreté. Regarde, elles sont désormais inséparables de ma propre doctrine, de cette doctrine qui est l'écho authentique et direct de Celui qui a dit : *Le ciel et la terre passeront; mes paroles ne passeront pas.*

ÉPILOGUE

VALEUR DU DOGME ET DE LA THÉOLOGIE POUR LA VIE SURNATURELLE[1].

La valeur du Dogme et de la Théologie pour la vie surnaturelle dépend tout d'abord de la valeur, pour cette même vie, de la révélation elle-même.

C'est la conséquence qui ressort de ces leçons où nous nous sommes efforcés de faire valoir l'homogénéité substantielle de la vérité contenue dans le Dépôt révélé, dans le Dogme et la Théologie. Si, en effet, ces trois formes d'affirmation de la pensée chrétienne possèdent un même contenu, — si leur différence n'est que la différence de l'implicite et du virtuel à l'explicite et au développé, il est clair que la valeur de fond de la révélation se retrouve dans le dogme et dans la théologie. La question de l'existence et de la nature d'une valeur pour la vie surnaturelle du dogme et de la théologie, se ramène donc, en définitive, à la question de la valeur de la révélation elle-même pour la vie surnaturelle. Aussi lui consacrerai-je presque en entier la première partie de cette leçon.

Dans la seconde partie, je rechercherai le degré de cette valeur du Dogme et de la Théologie. Il est clair qu'il correspond au degré d'homogénéité, si l'on peut

1. Leçon X.

dire, existant entre la révélation et le dogme, entre la révélation et la théologie. Ce degré n'est pas identique[1]. D'où le partage de cette seconde partie en deux questions concernant l'une la valeur du dogme et l'autre la valeur de la théologie pour la vie surnaturelle.

I. — La valeur de la Révélation.

La Révélation a-t-elle une valeur pour la vie surnaturelle et quelle est cette valeur? C'est, disais-je à l'instant, la question dont la solution commande le problème spécial qui nous préoccupe.

Mais, d'abord, que faut-il entendre par vie surnaturelle?

Quelle que soit l'idée que l'on se fasse de la nature, progrès dynamique ou concept statique, ou mieux (ce qui synthétise et domine ces deux conceptions), catégorie de l'être[2], il faut bien que le surnaturel, — s'il est, — soit en dehors des prises du naturel, j'entends des réceptivités de droit et des activités efficaces de la nature pure — ici de la nature humaine, puisqu'il s'agit de la vie surnaturelle de l'homme.

Par là toutes les notions de la vie religieuse fondées sur les capacités et les activités psychologiques pures sont déboutées de leurs prétentions à représenter la vie surnaturelle. Nous n'avons donc pas à nous occuper présentement de l'expérience religieuse commune, alors même que le Divin y interviendrait, soit comme objet de vie, soit comme principe naturellement immanent aux activités psychologiques.

1. Cf. *Leçons* III, V, VII.
2. L'Être n'est ni statique ni dynamique, puisque ce sont là des modes dans lesquels il s'explique.

Pour qu'il y ait vie surnaturelle, il faut que Dieu, l'être transcendant, soit, dans ce qu'il a de transcendant, l'objet propre de l'activité vitale, et son moteur déterminant.

Et ici, distinguons bien sous quelle modalité se présente et agit le Transcendant. Tant qu'il ne se propose que sous l'aspect exigé et postulé par le relatif que nous sommes, soit comme fin objective de notre vie, soit comme son moteur premier et le souverain excitateur des activités de pensée, de désir et de réalisation que nous portons en nous, nous n'avons que la religion naturelle, la vie morale religieuse : nous n'avons pas la vie surnaturelle.

La vie surnaturelle sera-t-elle donc quelque chose de totalement étranger à notre nature, quelque chose que l'on ne saurait vivre humainement, une vie qui, pour ainsi parler, se passe en nous sans nous, suivant un mode divin; serait-elle si surhumaine, cette vie, qu'il lui faudrait être inhumaine ?

C'est un reproche que l'on adresse fréquemment à la conception que s'en fait le Catholicisme. Combien d'incrédules, anxieux pourtant, tels Musset ou Sully Prudhomme, se sont buttés à cette redoutable antinomie, adaptant à leur état d'âme le vers fameux de Corneille :

> Je rends grâces aux dieux de n'être pas *romain*,
> Pour conserver encor quelque chose d'humain.

C'est prendre la chose trop au tragique. Pour la réduire à ses vraies proportions, laissez-moi vous lire cette page reposante de saint Thomas d'Aquin qui, d'un même coup, nous dévoilera ce qu'est la vie sur-

naturelle et le rôle de la révélation à son endroit :

« Dans tout dynamisme hiérarchisé, deux conditions concourent à la perfection des organes inférieurs : l'une correspond à leur mouvement propre, l'autre correspond aux mouvements des natures supérieures. Ainsi les marées sont la résultante de la pesanteur propre de l'eau et de l'action supérieure des astres... Seul, entre tous les êtres, l'être intellectuel est immédiatement ordonné à Dieu, car les autres créatures n'atteignent rien d'universel : c'est dans des particularités qu'elles participent à la divine bonté, soit tout simplement en existant, comme les êtres sans vie, soit en vivant ou en connaissant des choses individuelles et concrètes comme les plantes ou les animaux. La nature rationnelle, au contraire, par la connaissance qu'elle possède de la raison universelle du Bien et de l'Être, est immédiatement ordonnée au Principe universel de l'être. Et donc, son perfectionnement ne dépend pas seulement des ressources de sa propre nature, mais de celles qui peuvent lui échoir de par une communication surnaturelle de la divine bonté. C'est pourquoi nous avons pu dire que la dernière perfection de l'homme consiste dans une vision surnaturelle de Dieu. Mais à cette vision il ne saurait parvenir que par une sorte d'endoctrinement divin, conforme à ce que dit saint Jean : *C'est celui qui entend le Père et est à son école qui vient à moi.* Une telle éducation n'est pas instantanée : elle doit se conformer à la nature essentiellement progressive de l'homme. Elle débutera donc par la foi à la parole du Maître; c'est là, selon Aristote, la condition initiale de toute science parfaite. Afin donc de parvenir à la

vision consommée de la béatitude, c'est justement qu'est exigé de l'homme qu'il croie à Dieu, comme le disciple croit à son maître[1]. »

Saint Thomas, pour définir la vie surnaturelle, ne fait pas appel à l'expérience religieuse. Il sait trop bien que le terrain manque de consistance. C'est au Dieu agissant surnaturellement en nous que convient adéquatement le mot de Pascal : Nous ne pouvons savoir ce qu'Il est, ni *s'Il* est... Soupçonner, pressentir que Dieu est là, exigeant et secourable, sous une forme vague et dans un sentiment qui ne dépasse pas la valeur d'un désir s'harmonisant avec notre nature[2], peut-être : être certain, non! Et c'est forcé puisqu'Il est surnaturel.

Faut-il donc, pour savoir avec certitude ce qu'est la vie surnaturelle, recourir à la foi? Assurément! Et, ne vous laissez pas tromper par les allures philosophiques du tableau que saint Thomas vient de vous en présenter, nous sommes ici, avec lui, en pleine *Somme théologique,* et c'est la foi qui dirige tout l'enchaînement de son raisonnement. Mais, tout de même, c'est la foi cherchant l'intelligence et, pour la produire, faisant appel à une donnée philosophique, j'entends cette grande loi naturelle, qui subordonne la vie des êtres inférieurs à la vie des êtres supérieurs dans un but de perfectionnement de la première par la seconde. Cette subordination hiérarchique est bien le cas de la nature, à tous ses degrés, vis-à-vis de Dieu son auteur. La vie humaine, en particulier, ne nous apparaît-elle pas, selon la comparaison de saint Tho-

1. *Summa theol.*, IIa IIæ, q. II, a. 3; cf. *Quaest. disp. de Veritate*, XIV, a. 10.

2. *Desiderium naturae,* dit saint Thomas, I P., q. XII, a. 1. Cf. Ia IIæ, q. II, a. 8.

mas, comme un océan qui s'agite et renouvelle sans cesse ses efforts? Or, essayez d'aller au fond de cette agitation; elle n'est pas chose simple. De soi le flot tend en bas; mais l'astre qui le domine l'attire vers lui et le redresse. La vie du flot est la résultante de ces deux influences contraires.

Dans l'Univers créé, l'être impressionnable par excellence, c'est l'Esprit de l'homme, ce mobile océan de pensées, de désirs, de résolutions, de joies, de douleurs... Hélas, lui aussi, s'il reflète l'Éternel qui l'a fait, il tend cependant en bas, par l'effet d'une pesanteur incurable, et s'il était isolé, il finirait par s'équilibrer dans un repos voisin de la mort, — j'entends de la mort spirituelle, car l'esprit terrestre qui l'attire bénéficie de ses abaissements. Mais quelque chose se remue en lui qui ne lui permet pas de se reposer dans sa bassesse. Dans tous les biens qu'il essaie de vivre, il éprouve un sentiment d'insatisfaction profonde : Ce n'est que cela! Science, amour, volupté, jouissances esthétiques, sports, relations mondaines, gloire, politique, humanitarisme, il épuise tout, sans pouvoir étancher son désir.

« L'herbe des champs, c'est le bonheur du troupeau; si le lion rugit, c'est la faim qui le fait rugir : rassasié, il se couche, et il est content.

« L'homme seul, bien qu'il satisfasse tous ses sens et poursuive le plaisir, entend une voix qui crie dans son cœur : tes jours sont tristes!

« Toujours il veut des pensées nouvelles; toujours il souffre d'un besoin effréné de science et de force; toujours une épine le déchire[1]. »

1. SILVIO PELLICO, *L'Homme*. — Cf. A. GARDEIL, *Les exigences objectives de l'Action*, deuxième article, *Revue thomiste*, juillet 1898.

Et ne disons pas, Messieurs, comme on l'a dit, que c'est là un mal de romantiques, d'une génération — selon le mot de je ne sais quel pesant médecin — affaiblie par la pratique de la saignée. Non! c'est un mal humain, et je n'en veux pour preuve que l'impression toute décontenancée qu'éprouvent nos prôneurs d'idéals terrestres, — qu'ils les placent dans un humanitarisme sans lendemain, ou dans la déification de leur moi humain, — lorsqu'ils se trouvent sur la tombe de l'un d'entre eux, et que le néant de leurs buts leur apparaît pour un instant. Ils n'avaient pas pensé à cela, prévu cela. Et tandis qu'un sinistre phraseur entonne le couplet fatidique qui célèbre l'entrée du grand disparu dans cette immortalité idéale qu'est censé constituer « le souvenir des générations », ils écoutent en eux-mêmes ce que l'Écriture appelle la réponse de la mort, *responsum mortis*[1], — ce témoignage de l'âme naturellement infinie dans ses aspirations et qui pleure silencieusement le vide et l'effondrement de tout ce qui fait ici-bas la vie terrestre de l'humanité[2].

L'infini! Je viens de prononcer le mot d'infini. Serait-ce déjà Dieu? Pas encore, répond saint Thomas : c'est seulement l'indéfini, l'illimité. Car, par une nécessité de notre structure mentale, nous sommes inclinés à concevoir l'être et les êtres sous l'angle de l'universel : quoi que nous connaissions, nous voyons toujours par derrière, plus loin, au delà! c'est notre loi, que nous transportons inévitablement dans

1. II *Cor.* I, 9.

2. Cf., dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er octobre 1909, les pages où sont racontés les derniers jours du prince Clovis de Hohenlohe, l'ex-chancelier de l'empire d'Allemagne. Elles offrent une confirmation impressionnante, — autant qu'inattendue chez un personnage aussi positif, — de ce grand fait de psychologie religieuse.

ce que nous faisons et dans ce que nous désirons[1].

Qu'en conclure? *Ignorabimus et restringamur?* Ce serait le cri du désespoir, le suicide en nous de ce qu'il y a de plus profondément humain...

Puisque aucun bien créé ne peut apaiser notre désir, ne serait-ce pas qu'il est fait pour plus que cela, pour plus même que la sèche donnée de l'existence d'un absolu philosophique, du Dieu des philosophes, être abstrait, qui nous demeure, malgré tout, étranger? Mais alors, serions-nous donc faits pour la participation de ce qui constitue en soi le Bien absolu, de la vie intime de l'Être parfait, — pour la participation à sa vie bienheureuse? Voilà l'interrogation, — car ce n'est qu'une interrogation, — qu'un homme vraiment et profondément homme, est amené à se poser. Y a-t-il une réponse?

On ne peut dire ici que poser la question soit la résoudre, car, — pour nous limiter à cet indice, — nos efforts infructueux prouvent trop bien que, si nous ressentons l'attrait de notre Créateur, nous sommes tout aussi impuissants à le rallier que le flot, qui s'élance après le flot, et retombe toujours sur lui-même dans un inlassable effondrement. Je pense ici à cette grande âme de Sully Prudhomme, si impitoyablement mise à nu dans cette analyse précise comme un théorème mathématique, que lui consacrait hier M. Henri Poincaré.

Vous le voyez, la grande question, la première question, au seuil de la vie surnaturelle, s'il nous est donné de la vivre, doit être une question de réponse,

1. Cf. *Summa theol.*, Iª IIæ, q. xxx, a. 4, *Utrum concupiscentia sit infinita?*

réponse de vie, faisant écho à la réponse de mort que nous donne l'expérience d'ici-bas :

O toi que nul n'a pu connaître
Et n'a renié sans mentir,
Réponds-moi, toi qui m'as fait naitre
Et demain me feras mourir...

Et sans doute, l'on peut répliquer à celui qui en est parvenu là, ce mot dont Pascal cherchait à se rassurer lui-même : Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé. Mais ce ne peut être là le dernier mot. C'est un calmant dans une crise aiguë, dans un cas individuel : ce n'est pas de quoi fonder la vie de l'humanité allant jusqu'au bout d'elle-même. Pour établir dans l'humanité la vie divine, la vie humaine surnaturalisée, il faut une assurance ferme, et cette assurance Dieu seul peut la donner. La vie surnaturelle, si elle existe, doit débuter par une *question de renseignement;* auparavant, il peut y avoir inquiétude et inassouvissement; il n'y a pas ce mouvement spontané, autonome, sûr de lui-même, qui s'appelle la vie.

Pourquoi laisser notre misère
Rêver et deviner un Dieu?
Le doute a désolé la terre;
Nous en voyons trop ou trop peu.
. . . .
Brise cette voûte profonde
Qui couvre la création;
Soulève les voiles du monde
Et montre-toi, Dieu juste et bon.

Or, ce renseignement, dit saint Thomas, Dieu le donne, et c'est la révélation : « *C'est celui qui entend le Père et se met à son école qui vient à moi* ». Dieu révèle à l'homme qu'il a sa fin dans la vision et dans l'amour de la Vérité, de la Bonté et de la Beauté

absolues, vues telles qu'Il les voit lui-même, aimées du même amour qu'Il se porte à lui-même. Mais, sa fin seulement? Tant qu'il est voyageur sur la terre, oui : tout cela n'est encore qu'un but éloigné, ce n'est pas la plénitude de vie que procurera la possession. Et pourtant, ce but, on peut déjà en vivre en vivant la certitude que l'on a de sa présence, l'espérance que l'on a de l'atteindre; on peut surtout l'aimer, car on aime, même en l'absence de l'être aimé, dès lors que l'on est sûr que c'est bien Lui. Dieu d'ailleurs, en nous convoquant à cet amour, nous donne la puissance, c'est encore la révélation qui l'affirme, de correspondre à son appel par sa grâce. Il communique à notre nature quelque chose même de sa nature, de ces énergies avec lesquelles il se contemple et s'aime. Et cette nouvelle vie, faite principalement de foi, d'espérance et d'amour, c'est la vie surnaturelle d'ici-bas.

On le voit, le *punctum saliens*, la première pulsation de cette vie, est une connaissance vraie du but nouveau qui se révèle. Mais cette connaissance est acquise par voie d'endoctrinement. Le seuil du surnaturel, c'est la foi, et son objet nécessairement coordonné, la vérité révélée [1].

Naturellement, la révélation ne porte pas seulement sur le fait brut de l'existence et de la possibilité pour l'homme d'atteindre un but nouveau, l'association à la vie divine : elle détaille les mystères de cette vie et de cette association, les moyens d'y parvenir, et tout particulièrement ce grand moyen de salut qu'est le Verbe incarné et rédempteur. Mais, ce qu'il im-

1. Cf. *Summa theol*, I P., q. I, a. 1.

porte de souligner, c'est que tout cela se présente nécessairement à titre d'information, de renseignement sur l'Inconnu. La valeur de la révélation en regard de la vie surnaturelle est une valeur d'information vraie, de renseignement authentique sur les biens dont désormais nous devons vivre. Quiconque a ressenti la douloureuse misère qui laisse l'homme retomber sans cesse sur lui-même, en proie à des agitations perpétuelles qui ne savent comment se résoudre, comment s'apaiser, reconnaîtra que ce renseignement, et le don de la foi qui nous donne de l'entendre, sont de première importance pour le relèvement de la vie de l'humanité, à laquelle ils infusent, comme un sang jeune, les forces vives des tendances surnaturelles vers le Dieu vivant!

Et voilà ce qui justifie, devant la raison, le prétendu intellectualisme et la prétendue hétérogénéité à nos tendances intimes du Dogme et de la Théologie. Le Dogme et la Théologie ne sont, en effet, que les résultantes des efforts de l'homme intelligent et raisonnable, — très spécialement assisté de Dieu dans le premier cas, en dehors de cette assistance spéciale dans le second, — pour s'assimiler davantage le renseignement de la révélation. Quel que soit l'état d'attente, de désir, de préparation de l'âme humaine au don de la révélation, celle-ci, comme tout renseignement positif sur un monde qui dépasse totalement nos investigations, est forcément, sous sa forme précise, du nouveau, de l'inattendu, de l'extrinsèque; forcément aussi, c'est de l'intellectuel, car toute détermination de la réalité est d'abord vérité et pénètre en l'homme par la voie de l'intelligence. Si la ré-

vélation, tout en correspondant à une postulation confuse, conditionnelle et inefficace de la part de l'homme, ne laisse pas, dans ce qu'elle a d'original, de venir du dehors et de se faire jour en nous sous forme intelligible, à quel titre refuser une valeur de vie au Dogme et à la Théologie en raison de leur extrinsécisme et de leur intellectualisme? Comment pourraient-ils être autres qu'ils ne sont, si leur source est de cette qualité même qu'on leur reproche? N'est-ce pas là, bien plutôt, une marque de leur homogénéité avec elle?

Il faut donc, en définitive, reconnaître au dogme et à la théologie, précisément parce qu'ils sont homogènes à la révélation, une valeur de vie analogue à celle qu'a la révélation elle-même, la valeur de vie qu'a tout renseignement autorisé, certain, précis, sur une question qui nous touche très profondément. La seule différence à faire vient des modalités spéciales d'expression de la vérité révélée que le Dogme et la Théologie ajoutent à la révélation proprement dite : et, aussi bien, il est temps de déterminer cette différence.

II. — Le degré spécial de valeur du Dogme et de la Théologie pour la vie surnaturelle.

I. Le Dogme. — La Révélation vivante, a-t-on dit, le recours aux sources vives de l'Évangile, est bien plus efficace pour créer la vie religieuse surnaturelle que les formules dogmatiques.

C'est très mal poser la question. Le Dogme ne s'oppose pas aux sources vives de la révélation. Celles-ci, par leur plénitude, l'accent inspiré qui les anime

souvent, et fait d'elles comme de la pensée en acte d'attirance, demeurent efficaces par elles-mêmes, dominant de bien haut toutes leurs déterminations. Quand on a lu : *Bienheureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux*, on est plus renseigné sur la morale divine que si l'on avait pâli sur le *Décret de Gratien* ou les décisions d'Alexandre VII ou d'Innocent XI contre la morale laxiste. Lisez ces paroles : « Philippe, qui me voit, voit le Père. Comment peux-tu dire : Montre-nous le Père? Vous ne croyez donc pas que je suis dans le Père, et le Père en moi? Les paroles que je vous dis, ce n'est pas de moi-même que je les dis. Le Père qui demeure en moi, c'est lui qui opère. Croyez-moi donc, je suis dans le Père et le Père est en moi [1] » ; — vous en savez plus sur la consubstantialité du Père et du Fils que ne vous en apprendra le Concile de Nicée. Et cependant des expressions *si claires* n'ont pas arrêté Arius, n'ont pas convaincu pleinement les Eusébiens. Preuve que malgré leur valeur de séduction pour une piété sincère, il leur manque quelque chose qui projette sur tous les esprits une lumière, ne laissant place à aucune hésitation sur la signification du renseignement divin qu'ils promulguent, à aucun subterfuge de la part de ceux qui auraient intérêt à le comprendre autrement. On peut penser que si le mot ὁμοούσιος se fût rencontré dans l'Évangile même, au lieu de ces paroles : Le Père est en moi et moi dans le Père, ou encore : Le Père et moi nous sommes un — et d'autres textes semblables, l'idée d'Arius n'eût pu se produire, et que jamais le monde, selon

1. *Joan.*, XIV, 9-11.

l'expression de saint Jérôme, ne se fût réveillé arien.

Et voilà la place réservée au Dogme. Il n'a pas à faire la première mise de fonds nécessaire pour la vie surnaturelle : c'est fait. La révélation s'en est chargée.

Sa fonction est de fixer les esprits, avec une autorité infaillible, en regard de l'erreur ou, simplement, en présence des fluctuations de la foi et des interrogations de la piété, sur le sens réel de la vérité révélée, et d'assurer ainsi le bienfait effectif de la révélation à l'âme qui désire en vivre. Il n'y a de vie surnaturelle, répétons-le, que là où il y a certitude d'avoir affaire au vrai bien, au vrai Dieu, à la véritable manifestation de l'amour de ce Dieu, aux véritables moyens d'aller à Lui.

Il n'est pas nécessaire, remarquez-le bien, que l'aspect défini par le dogme soit toujours l'aspect le plus décisif pour la vie surnaturelle. « On peut prétendre, a dit un théologien des plus avertis, que le sens (de la vérité révélée déterminé par l'Église) n'a été lui-même précisé, défini que pour répondre à des besoins particuliers de la vie de l'Église, aux négations de l'hérésie, et donc que la définition loin de donner l'intelligence du dogme la plus compréhensive qu'on puisse jamais espérer, n'en met en lumière qu'un des aspects. Tel un diamant, selon l'incidence du rayon lumineux, fait resplendir tantôt l'une, tantôt l'autre de ses facettes[1] ». Et, en effet, que le Saint-Esprit ne soit pas l'âme du monde et que les personnes divines ne constituent pas avec l'essence de Dieu un quatuor,

1. F. Dubois, *Dogme et piété*, *Revue du Cl. français*, 1er février 1905, p. 504.

quaternitatem, que le Christ n'ait pas eu un corps imaginaire (phantasticum), et qu'il ne soit pas le fils de l'Esprit-Saint, ce sont, à coup sûr, des renseignements qui ont leur importance; mais, pour se voir apprécier à leur juste valeur, ils doivent être mis à leur rang, compris en fonction des vérités révélées elles-mêmes, dont ils ne visent qu'un aspect très secondaire et négatif. Après avoir pris connaissance de ces vérités partielles, après avoir adhéré à leur contenu, il reste donc à les *rendre* à la vérité révélée, à les *réincorporer* dans les assertions vives de l'Évangile, et à vivre cet objet total, cet aliment complet de l'âme régénérée que forme l'Évangile, désormais saisi plus entièrement, grâce à la lumière des enseignements de l'Église.

Cependant, il faut bien reconnaître que les définitions de l'Église, si elles visent parfois des points secondaires et accidentels pour la vie spirituelle, ont très souvent aussi mis en lumière le point essentiel et comme générateur de toute vraie vie surnaturelle. Ce qui s'est débattu par exemple au sujet de la Trinité dans la question de la consubstantialité du Père et du Fils, ce n'est rien moins qu'une question d'ἰῶτα. Il n'y avait qu'un i, je le sais, entre l'expression d'ὁμοούσιος et d'ὁμοιούσιος, mais, de cet i — qui changeait la signification de « consubstantiel » en celle de « semblable » au Père, dépendait la foi en la divinité du Verbe. Et cela est d'une importance majeure, n'est-il pas vrai, pour la vie surnaturelle, que d'être fixé avec l'inflexible précision que donne la présence ou l'absence d'un iota, sur la Divinité du Verbe! Autre est l'amour et le culte d'un Arius qui ne voit dans le Christ qu'une créature supérieure, d'un Renan qui

n'y reconnaît qu'un doux et sublime Rabbi, — autres l'amour et le culte de ces vieux Pères Grecs qui se réunissaient dans une acclamation d'enthousiasme pour saluer le Christ, vrai Dieu engendré par un vrai Dieu, *Deum verum de Deo vero* — remarquez cette insistance sur le mot *vrai* — ce Christ majestueux des absides des églises byzantines, dont les traits, les yeux, l'expression se distendent et éclatent sous la pression de la substance divine qui le remplit.

J'ai relu, avant d'affirmer quoi que ce soit sur ce sujet, l'*Index systematicus* qui clôt la nouvelle édition que le P. Bannwart vient de donner de l'*Enchiridion* de Denziger. Là, sont groupés, dans de brèves formules, dont chacune renvoie à une ou plusieurs des définitions ou décisions de l'Église rapportées plus au long dans l'ouvrage, tous les enrichissements que, depuis le symbole des Apôtres jusqu'à la condamnation du Modernisme, le Magistère ecclésiastique a apportés au dépôt révélé. Et, en présence de chaque faisceau dogmatique, je me demandais, l'appréciant au poids du sanctuaire : Qu'est-ce que cela dit à ma vie surnaturelle ? Je vous invite, Messieurs, à tenter l'expérience. Pour ma part, pas une seule fois, je n'ai reçu de réponse négative. Tout cela a sa valeur pour la vie surnaturelle, à un point de vue ou à un autre. Est-ce habitude de théologien, qui sait plus ou moins les tenants et les aboutissants de chaque question ? — Mais l'aridité, la subtilité et la sécheresse que j'attendais ne m'ont pas frappé, j'ai trouvé cette lecture intéressante et captivante ; les points d'attache de chaque groupe m'ont paru d'une importance capitale pour la vie spirituelle, au point que je me demandais ce qu'il en serait de notre vie,

s'il fallait faire table rase de tout cela, l'oublier, et revenir uniquement, pour vivre, à ce que l'on nomme les sources vives de l'Évangile.

Heureusement, ceux qui parlent ainsi, valent mieux que leur programme; lorsqu'ils vont à l'Évangile, ils le lisent, au fond, sous un angle plus ou moins commandé par toutes ces décisions; c'est parce que les directions qu'ils en reçoivent sont en eux à l'état d'habitude invétérée qu'ils ne s'aperçoivent pas de leur influence. Il serait plus logique, sans doute, de s'en tenir au conseil du Christ : Faire ce qu'ils font et ne pas omettre, à plus forte raison ne pas nier le reste. Le retour à l'Évangile, d'accord, mais par les canaux que l'auteur de l'Évangile lui-même nous a ménagés, dans et par son Église, pour rejoindre sûrement et dans toute leur pureté ses sources vives.

L'énumération de ces harmonies du dogme défini avec la vie surnaturelle est trop longue pour que je puisse vous en faire suivre tous les détails. Quelques exemples vous mettront sur la voie. Voici saint Paul décrivant en termes saisissants, paradoxaux, est-on tenté de dire, les ravages du péché originel. Est-il indifférent pour la vie spirituelle d'estimer la nature humaine totalement corrompue, comme l'ont décrété certains hérétiques; ou d'admettre avec le dogme que, si l'homme naît dépouillé de tout droit à l'héritage céleste, ses puissances naturelles ne sont cependant qu'atténuées, blessées, que, par suite, toutes les œuvres des infidèles et des pécheurs ne sont pas fatalement des péchés, que la concupiscence ne domine pas absolument, comme l'a cru Luther, que l'intelligence et le libre arbitre, pour

infirmes qu'ils soient, coopèrent à l'œuvre de notre justification par la grâce du Rédempteur? — Est-il indifférent d'être fixé sur le rôle exact de cette grâce, et, non seulement de ne pas attribuer avec Pélage la cause de notre mérite à la nature (ce que la révélation suffisait à nous apprendre explicitement), mais de connaître la nécessité de la grâce prévenante pour les moindres œuvres salutaires, pour une bonne pensée, pour un soupir, pour un simple effort (ce que ne parvenait pas à comprendre la piété encore trop humaine de certains semi-pélagiens)? Quelle leçon d'humilité, de soumission continue et totale à la divine providence, de fuite du péché, ce grand, ce seul obstacle à la grâce de Dieu, que ces canons du IIe Concile d'Orange qui dissipent leurs inquiétudes et les nôtres! — Ne sont-ce pas aussi des vérités fécondes pour la vie surnaturelle que celles qui nous apprennent que le Sauveur est mort pour tous, qu'Il a satisfait rigoureusement pour toutes nos fautes et qu'Il nous a mérité et efficacement procuré à tous des grâces très réellement suffisantes pour être sauvé, — qu'en toute vérité Il nous a été semblable dans la nature humaine, — qu'en toute vérité Il a expérimenté nos misères, le péché excepté, — qu'en toute vérité Il est mort et est ressuscité; que sa mère, la divine Marie, est en toute vérité mère de Dieu, qu'elle est vierge sans tache, et immaculée dans sa conception même? — N'est-ce rien de savoir, lorsque l'on s'approche des sacrements avec une conscience pure et une intention droite, que c'est par leur propre efficace, en continuité avec l'efficace de la Croix du Sauveur, et non en vertu de nos dispositions toujours disproportionnées ou de l'état

de conscience ou de vertu du ministre, que les sacrements opèrent? — que la messe est un véritable sacrifice, le sacrifice même de la Croix, et que, dans notre vie si banale de tous les jours, s'insère une action d'un *réalisme* divin aussi consolant? Mais, c'est tout au contraire la transfiguration de la vie! Il suffit, pour faire les différences, d'entrer dans un temple réformé, de voir ce qui s'y fait et ce qu'est devenu, entre les mains de ceux qui se passent du dogme, le mémorial du sacrifice du Sauveur. — Enfin, pour terminer par un dernier trait cette énumération déjà longue et cependant presque insignifiante, tant il y aurait à dire, n'est-ce pas pour la vie surnaturelle, la sécurité, la joie, la fécondité assurées, que ce dogme de l'Église et de son chef suprême infaillible, qui nous délivre de la contradiction et du désarroi des pensées humaines touchant l'objet de notre foi? Où en serions-nous, grands et petits, en face de cette incrédulité savante et toute-puissante dont le flot monte de plus en plus autour de nous? Comment pourrions-nous vivre en paix de l'Évangile lorsque tant d'esprits contraires s'en emparent, se l'arrachent et le divisent en tous sens? N'avons-nous pas frémi lorsque, tout récemment, nous avons vu, grâce au Pape, à quelles extrémités on avait pensé entraîner nos esprits, lorsque nous avons saisi, ce que bien des savants catholiques eux-mêmes ne saisissaient pas tout d'abord, que c'était la destruction de l'Évangile et de toute notre foi qui se machinait sous des dehors inoffensifs et attrayants? N'importe quelle autre société religieuse eût sauté sous le choc, ou eût vu à jamais disparaître de son enseignement le vrai sens de la vie surnaturelle. Mais nous croyions

le pape infaillible, nous croyions à son magistère ordinaire. Il a parlé. Les esprits se sont éclairés, unifiés dans les vieilles croyances; et la vie surnaturelle des Paul, des Augustin, des Thomas d'Aquin, des Bossuet, peut couler de nouveau à pleins bords.

Et la raison de cette coïncidence de la vie surnaturelle et du dogme c'est que l'on ne vit pas de l'erreur : c'est que, pour vivre la vie divine, il faut vivre en communication avec Dieu tel qu'Il est, tel qu'Il se connaît, tel qu'Il se révèle. La religion chrétienne est affaire de vérité, *d'abord,* et puis, après seulement, d'amour ou de sacrifice.

Écoutez saint Thomas résumant dans un court passage tout ce que le dogme est pour la vie surnaturelle.

« Ceux qui n'ont pas la foi véritable, ne peuvent aimer Dieu. C'est leur erreur, ce n'est pas Dieu qu'ils aiment... L'affection ne vise, en effet, que ce que lui montre l'intelligence. Voilà pourquoi TOUT CE QUI REND LA FOI VRAIE EST ORDONNÉ A LA CHARITÉ[1]. »

Oh, la grande parole! et comme elle éclaire bien notre question! En quoi le dogme est-il ordonné à la charité? nous demande-t-on. C'est qu'il rend vraie la connaissance de la foi. Voilà son rôle spécifique, rôle auxiliaire je le veux bien, mais décisif. Ce rôle rempli, les attraits, les commandements, les biens divins sont en bonne lumière pour opérer. Par la foi vraie, ils ont été déposés dans l'âme tels qu'ils sont, et vécus déjà par la conviction intellectuelle; par la charité ils sont vécus amoureusement dans toute

1. *In Epist. S. Pauli I ad Timoth.*, *I*, lect. 2ª.

leur intégrité de vrais biens divins, et deviennent le principe de toute l'orientation de l'activité entière vers la béatitude, ce terme de la vie surnaturelle véritable. Parce que le dogme est vrai, la foi est vraie, la charité est vraie, la vie surnaturelle tout entière est vraie, la vraie vie future est amorcée. Cette forme idéale du vivre humain, que saint Thomas résumait dans ce mot nerveux : *Veritas vitae*, — la vérité de la vie, — est acquise, grâce au dogme, et cela en regard de la fin dernière, du Dieu que le juste de la terre doit posséder face à face dans toute la plénitude d'une vision unique, et avec qui il se familiarise dès ici-bas par les certitudes détaillées qui se font jour en lui. — Peut-on dire, après cela, que le dogme n'a pas de valeur pour la vie surnaturelle ?

II. La Théologie. — Son cas, dit-on, est plus difficile, surtout depuis que le grand Newman a prononcé sur elle l'un de ces aphorismes péremptoires qui, dans des milieux de piété inflammable et jeune, sont reçus comme autant d'arrêts : « La Théologie, a-t-il dit, n'est pas un article de dévotion, *not devotional.* »

Et M. Tyrrell, moins sobre, plus dramatique : « Nous sommes plus forts en théologie que saint Pierre ou sainte Marie-Madeleine ; mais avons-nous plus de foi, d'espérance, plus d'amour ? Est-ce que l'Église produit aujourd'hui une floraison de sainteté plus abondante qu'autrefois ?... Et s'il n'y a pas de progrès dans la vie surnaturelle, à quoi bon un progrès dans la lumière surnaturelle[1] ? »

1. *Through Scylla and Charybdis*, XII, *Theologism, a reply*, p. 325.

A quoi bon?... Mais peut-être à permettre à M. Tyrrell de faire le raisonnement qu'il vient de faire et qui aboutit, révérence parler, à cette *conclusion théologique* que « l'apostolicité littérale », comme il l'appelle, c'est-à-dire la lettre simple de l'Évangile mérite seule d'être vécue, qu'elle seule fonde la vie surnaturelle chrétienne : conclusion que nous contestons, mais qui serait capable, si elle était vraie, de guider utilement la vie surnaturelle, de l'empêcher de s'égarer; conclusion qui, à l'exaltation religieuse avec laquelle M. Tyrrell la proclame, semble bien se chiffrer pour lui par une augmentation d'intensité de sa vie spirituelle. N'est-ce rien cela[1] ?

Mais, pour n'en pas rester à l'autorité de M. Tyrrell dans un sujet aussi important, remarquons d'abord que la valeur de la théologie pour la vie surnaturelle est souvent solidaire de la valeur même du dogme pour cette même vie. La théologie, en effet, nous ouvre fréquemment un passage vers des vérités qui seront des dogmes de demain[2]. Si donc, comme nous venons de le voir, le dogme a une valeur pour la vie surnaturelle, la théologie ne saurait en être dépourvue. Aussi, parmi les doctrines théologiques

1. M. Tyrrell, quoi qu'il en puisse penser, n'a pas inventé cette objection. Voici comment saint Thomas la formule : *Videtur quod per successionem temporum fides non profecerit quantum ad ea quæ sunt explicite credenda. Fides enim, ut dicitur in littera* (P. Lombard, III *Sent.*, dist. XXV), *caritati proportionatur : Sed caritas est eadem et æqualis per omnia tempora, ergo et fides.* Réponse du saint docteur : *Dicendum quod caritas in voluntate est. Ea autem quæ ad voluntatem pertinent, non indigent experimento et tempore sicut ea quæ sunt in intellectu, in quo est fides... Et ideo profectus caritatis, proprie loquendo, non attenditur secundum diversa tempora nisi per accidens, in quantum tempore redemptionis plenior infunditur gratia quantum ad communem statum. In* III *Sent.*, dist. XXV, q. II, a. 2, sol. 1, ad 1um.

2. Cf. *leçon* V.

consacrées par les définitions de l'Église, en comptons-nous un certain nombre dont l'effet immédiat est de nourrir, assurer, fortifier, guider la vie intime avec Dieu. Voyez par exemple cette doctrine de l'habitation de Dieu en nous par la grâce sanctifiante. Pendant des siècles, elle oscille entre les imaginations de ceux qui veulent que Dieu lui-même s'unisse matériellement à l'âme, « comme le feu, disent-ils, envahit et pénètre un charbon enflammé, un morceau de fer incandescent », jusqu'à l'opinion qui fait de la grâce le bon plaisir de Dieu, la bonne volonté permanente qu'Il a de nous sauver, c'est-à-dire un acte divin, acte extrinsèque à notre être, et qui nous rend divins en laissant Dieu hors de nous. Or, saint Thomas avait indiqué la position moyenne en disant que l'amour de Dieu pour sa créature, s'il est efficace, est nécessairement efficient, et donc produit un effet réel. L'amour de la première cause ne saurait, en effet, recevoir; il n'est pas passif comme l'amour créé : pour Dieu, aimer c'est agir, et agir, c'est au fond créer. Il n'aimera donc pas qu'Il ne crée, Il ne voudra pas nous associer à sa vie, sans qu'Il crée en nous un cœur droit, capable de L'aimer comme Il s'aime lui-même; sans qu'à son acte créateur corresponde dans notre nature, comme une qualité divine, la configurant à l'image du Dieu, qu'il s'agit d'aimer, pour ainsi dire, en Dieu[1]. Par cette sublime pensée : *l'amour efficace de Dieu ne saurait être qu'un amour créateur* — voilà le pont jeté, les deux opinions opposées devenues complémentaires l'une de l'autre, voilà Dieu ha-

1. *Summa theologica*, Iª IIæ, q. cx, a. 1.

bitant en nous, sans panthéisme, voilà l'amour de Dieu se réalisant en nous, du fait même qu'il est posé au dehors. Eckart[1] et Luther peuvent venir. La solution est toute prête. Le Concile de Trente la formulera en définissant que la grâce et la charité, infusée par le Saint-Esprit dans les cœurs des justes, leur est quelque chose d'inhérent et ne consiste pas dans la seule faveur de Dieu[2].

A coup sûr, c'est là une conquête précieuse pour la vie surnaturelle! N'être plus distant de Dieu dans notre marche vers Lui, pouvoir se dire que nous participons réellement dans notre immanence à la grâce de Dieu; que l'image, en quelque sorte virtuelle, de sa nature intime qu'il reforme sans cesse en nous, vit dans notre être, et, sous l'afflux continu de l'irradiation du Saint-Esprit, produit le meilleur de nos actes d'amour divin; que, pour trouver Dieu en toute vérité, le juste n'a, suivant l'admirable parole de saint Augustin, qu'à faire réflexion sur son cœur, *redire ad cor*, comme disait le prophète Isaïe[3], et à adorer et aimer Dieu dans sa propre charité. Telle est, entre beaucoup d'autres, la valeur de vie d'une conclusion théologique[4], dont la teneur est mise hors de contestation par l'auto-

1. Denziger-Bannwart, *Enchiridion*, 510 sv.
2. *Ibidem*, n. 820, 821.
3. *Isaïe*, xlvi, 8.
4. Je ne prétends pas que le raisonnement de saint Thomas est la source unique ni même principale de la définition. Le saint docteur protesterait contre cette allégation, lui qui a tant insisté sur ce texte de saint Jean : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris* .. pour faire remarquer l'intériorité à l'homme du don de Dieu. La théologie ne nous fait pas toujours voir que les choses sont divines, mais souvent le comment humain de leur existence seulement, ce qui se chiffre quand même par une connaissance plus réelle de ce qu'elles sont. Et c'est, présentement, le cas.

rité souveraine de l'Église qui en a fait un dogme.

Mais, pour entrer dans le fond du sujet, demandons-nous en quoi consiste au juste cet apport à la vie surnaturelle que réalise la théologie.

Pour le mieux comprendre, il est utile de distinguer entre la théologie morale et la théologie dogmatique. La théologie morale, qui n'est rien moins qu'une simple philosophie morale, ne laisse pas, qu'on le remarque bien, d'être fondée sur des dogmes, mais ces dogmes ont généralement une portée immédiatement pratique, et, comme la vie est avant tout une action, leur influence sur la vie surnaturelle est directe : directe aussi par conséquent, l'influence de la théologie qui les explique, les interprète et les développe. La théologie dogmatique, à son tour, ne laisse pas d'avoir une valeur pratique, mais cette valeur n'est pas immédiate, elle est une conséquence, une extension à l'ordre de l'opération, de vérités qui sont, directement et en elles-mêmes, objet de spéculation. C'est là une distinction méconnue par nombre d'anciens théologiens. S'appuyant sur ce principe incontesté que Dieu ne nous communique pas sa révélation dans un but scientifique et de curiosité, ils ont conclu que toute vérité révélée était essentiellement de l'ordre pratique, que la théologie était exclusivement pratique. C'est là une erreur. Un dogme pratique, ce sera par exemple un précepte du décalogue. Une vérité spéculative, ce sera par exemple le dogme d'un seul Dieu en trois personnes[1]. Évidemment le dogme pratique,

1. C'est bien vainement que Scot s'évertue à prouver que la Trinité, ou la génération du Verbe, sont des vérités pratiques, *In Sententias*, *Prologus*, q. IV, § *ad quæstionem igitur*, par cette considération que la bonté et la rectitude de la charité chrétienne en dépendent. Et

doctrina de moribus, instruit la spéculation et, réciproquement, du dogme spéculatif, *doctrina fidei*, dérive ordinairement une manière de vivre, qui se traduit en leçons morales. Il reste néanmoins que le premier dénonce une ligne de conduite à suivre, tandis que le second nous renseigne sur un fait. C'en est assez pour légitimer la distinction des deux fonctions théologiques qui les prennent pour point de départ.

1. **La théologie morale.** — Pour surprendre la théologie morale dans l'exercice de sa suprême magistrature sur la vie surnaturelle, il est très important de ne pas confondre cette doctrine avec le contenu de ces *Institutiones morales,* de ces manuels, qui, depuis un siècle, usurpent son nom. Vous n'ignorez pas que, de temps en temps, les ennemis de l'Église extraient et publient quelques pages de ces manuels, et crient à la plèbe ignorante ou malveillante : Voilà la morale catholique, voilà la théologie morale de l'Église. Eh bien non! ces formulaires abrégés et pratiques ne sont pas la théologie morale de l'Église, et ne représentent que l'aspect inférieur de la morale catholique. Ces manuels sont un mal nécessaire, voilà tout. Dans nos écoles dominicaines on s'en passe presque totalement : un professeur expert sait rattacher ce qu'ils contiennent de substance aux articles de la *Somme;* les questions pratiques apparaissent alors à leur vraie place, dans la doctrine, et sont résolues comme de source, par voie de simples corol-

cela est vrai assurément, mais cette dépendance n'est qu'une conséquence médiate. Si les trois sont un, si le Verbe est engendré, c'est une question qui concerne directement la connaissance. L'opération, l'amour, rectifiés grâce à cette connaissance, suivront.

laires. Dans les séminaires il faut, en fort peu de temps, former, non des savants, mais des prêtres aptes à la pratique du saint ministère, des confesseurs. Or, au confessionnal, le côté laid, ingrat, négatif de la morale, le péché, occupe le premier plan. La doctrine par laquelle on forme un confesseur s'en ressent. Ajoutez qu'une telle formation, pour être utile, doit entrer dans le détail des actions humaines et vous avez cette casuistique parfois subtile et prétendûment malpropre, qui constitue, pour la République de nos *Primaires,* le plus clair de la théologie morale catholique.

A ces calomniateurs, car c'est le seul nom qu'ils méritent, on pourrait répondre, d'abord, que s'ils veulent réformer et refondre la théologie morale, ils n'ont qu'à commencer, je veux dire à corriger leur vie : lorsque certains vices auront disparu, il sera sans doute facile de les retrancher des manuels de théologie morale; et, pour cette œuvre de la disparition des vices, l'on me permettra de faire une différence entre les catholiques qui s'en confessent avec le désir de s'en délivrer, et ceux qui, « buvant l'iniquité comme l'eau », ne se confessent jamais. S'ils trouvent subtils nos manuels, c'est peut-être qu'ils ne le sont pas assez dans leur examen de conscience. De plus, et il ne faut pas se lasser de le faire remarquer, il y a tout au moins cette différence entre la théologie morale des casuistes catholiques et les ouvrages auxquels on tente de l'assimiler, que ceux-ci ne mettent à nu le vice que pour s'y vautrer, tandis que le casuiste catholique n'y touche que pour y remédier, pour essayer d'en faire sortir l'humanité pécheresse. Le rayon de soleil qui pénètre dans des

immondices n'en est pas moins un pur rayon de soleil. Vous le voudriez au firmament : mais comment alors brûlerait-il ces foyers de pestilence? Pour qu'il remplisse son rôle d'assainissement, il faut bien qu'il descende jusqu'à vous.

Mais, encore une fois, la casuistique n'est pas la théologie morale, ce n'en est qu'une fonction, indispensable sans doute, comme la jurisprudence l'est à l'application des lois, mais inférieure et dérivée. D'ailleurs, même dans ces manuels si décriés par certains beaux et prudes esprits, n'y a-t-il pas d'admirables pages de principes, dont on ne cite jamais des extraits? et pour cause : c'est qu'elles sont, dans leur teneur nécessairement écourtée, le reflet des cimes radieuses où se déploie la théologie morale elle-même, et que, si le peuple venait à s'en apercevoir, il n'y aurait pas d'homme vraiment digne de ce nom, qui ne voulût tout au moins s'en informer. Et voilà qui juge définitivement, n'est-il pas vrai, nos maîtres en pruderie et en moralité : « Or, en ceci consiste le jugement, que la lumière vint dans le monde, et que les hommes préférèrent l'obscurité à la lumière, car leurs œuvres étaient mauvaises. Car quiconque fait le mal hait la lumière et ne vient pas à la lumière, afin que ses œuvres ne soient pas blâmées; mais celui qui fait la vérité vient à la lumière afin que ses œuvres soient manifestées, parce qu'elles sont faites en Dieu [1]. »

Allons donc *à la lumière,* et laissons ces morts *ensevelir leurs morts.* Celui qui douterait que la théologie morale est une lumière pour la vie de

1. *S. Jean*, III, 19-21, traduction Calmes.

l'âme n'aurait qu'à lire la morale théologique de saint Thomas, et, en particulier, cette admirable *Secunda pars* de la *Somme* que la verve des critiques du XVIIe siècle, si impitoyable pourtant à l'égard de la scolastique, avait respectée et couverte d'éloges. Je nomme, il le faut bien, les critiques du XVIIe siècle : ils sont les derniers qui aient su lire et comprendre saint Thomas avant de prononcer. Depuis, on critique toujours, mais on ne lit plus, ou, si on lit, on montre aussitôt que l'on n'a pas compris.

La lumière de la vie de l'homme c'est *la vérité sur sa Destinée*. Peu m'importe que certains philosophes s'insurgent contre cette assertion, qu'ils décrient la morale du bonheur, forme détournée de la morale de l'intérêt et de la jouissance, disent-ils, et vantent uniquement la morale du devoir pour le devoir. Le « globe des terres », comme parle saint Augustin, persiste à ne pas comprendre pourquoi le bonheur serait l'antagoniste juré du devoir, et il demande une solution plus compréhensive. C'est cette solution que saint Thomas a mise en tête de sa morale, dans ce traité de *la Béatitude,* dont le titre déconcerte parfois les philosophes non avertis, enclins à se scandaliser. Qu'ils se rassurent! La béatitude dont on parle n'est pas la jouissance correspondant à un désir quelconque. Ce qu'il y a d'essentiel dans le bonheur, tel que l'entend saint Thomas, c'est *sa qualité*. La jouissance en est une conséquence. Elle s'ajoute à lui « comme à la jeunesse sa fleur », disait Aristote, mais ce n'est pas son désir qui conditionne la conduite. Ce qui doit commander l'appétit humain du bonheur c'est le Bien, le Bien qui est la fin d'une nature intelligente et libre, capable donc de vivre quelque chose de ce

qui constitue la vie divine, dont elle reproduira ainsi l'image. Si l'homme sait s'éprendre de ce noble idéal, s'il consent à lui consacrer toutes ses activités et si, dans cet effort et dans l'acte conquérant qui le couronne, il est heureux, quel philosophe conscient des vrais principes du devoir pourrait y trouver à redire? Et voilà la clé de voûte de l'édifice moral de saint Thomas. Il montre d'abord en philosophe et avec une rigueur métaphysique qui ne laisse rien à redire, la nécessité de nature qui met toute notre conduite dans la dépendance du Bien parfait, de Dieu [1]; puis passant à son office du théologien, il recueille la formule sacrée dans laquelle est décrite par l'apôtre inspiré de Dieu l'aboutissant final de toute vie humaine non manquée, réussie, et donc surnaturalisée. « Nous savons que nous serons semblables à Dieu, car nous le verrons tel qu'il est [2]. »

Voilà déterminé l'Idéal moral suprême, le seul vrai, l'unique, le PREMIER MORAL. Vers cet idéal vont converger maintenant toutes les ressources de moralisation que l'homme détient par sa nature, toutes les ressources aussi que Dieu suscite en lui ou met à sa disposition pour le proportionner à l'œuvre de la rectification de toute sa vie en regard de cette plénitude du Bien qu'est Dieu.

Saint Thomas entreprend de démonter par l'analyse chacune des pièces dont l'ensemble constitue le dynamisme de l'homme surnaturalisé; ce sont d'abord les douze articulations de l'acte humain, ce morceau

1. *Summa theol.*, Iª IIæ, q. I, II, a. 8. Cf. A. GARDEIL, *Les exigences objectives de l'Action. Revue thomiste*, mai et juillet 1898.
2. I *Joann.*, III, 2. — *Summa theol.*, Iª IIªe, q. III, a. 8.

d'une psychologie aussi robuste que fine, inconnue de nos psychologues et moralistes contemporains, dont elle dépasse cependant de fort haut les timides et parfois informes essais. Puis, ce sont, mis à nus, tous les rouages de la conscience morale, avec leurs diverses répercussions, de l'intention sur la volonté des moyens, de celle-ci sur l'intention, de l'erreur ou de l'ignorance tant volontaires qu'involontaires sur la moralité, etc. C'est ce chef-d'œuvre unique, car il n'a pas eu d'imitateurs, et Bossuet n'a fait que l'affaiblir en le vulgarisant, qui s'appelle le traité des passions et de leur moralisation. L'acte humain total, dans ce qu'il a de spécifiquement humain et dans ce qu'il doit à la partie animalisée de notre être, est, par ces trois traités de l'acte humain, de la conscience et des passions, reconnu dans son intégralité. Saint Thomas examine, dès lors, avec la même analyse minutieuse et réaliste, les causes immanentes ou extérieures de sa moralité. Causes immanentes, les habitudes, bonnes ou mauvaises, vertus ou vices. Comment rendre l'impression que produit ce merveilleux traité des habitudes, de leur nature, de leurs espèces, de leurs causes et de leurs progrès, qui sert de préface à cette partie, et ce traité des vertus en général, aussi remarquable par la vérité du détail que par la souple et solide structure de son organisation, par l'ampleur encore de sa conception qui lui permet de s'adapter au surnaturel? On hésite entre tant de traités d'un fini et d'une vérité psychologique incomparables. Faut-il donner la palme au traité des vertus morales organisées et commandées par la prudence, ou au traité des vertus infuses? Mais ne serait-ce pas plutôt à celui des Dons du Saint-Esprit, création uni-

que et ravissante, qui marque dans l'histoire de la Théologie? Moins attrayant, certes, le traité des vices et des péchés, mais combien fouillé, et, lui aussi, combien vrai! L'étude du mal moral s'impose au moraliste : la vigueur de la moralité chrétienne, en particulier, ressort de l'étude approfondie de son contraire. Après les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit, les vices apparaissent, dans la Somme de saint Thomas, comme ces creux d'ombre des vallées qui repoussent l'éclat des cimes, et font valoir le chaton de porphyre tout ensoleillé, qui couronne la montagne et s'accroche par les griffes lumineuses de ses arêtes à la monture d'émeraude des forêts.

Mais nous passons aux influences du dehors sur la moralité. Le dehors, si l'on peut ainsi l'appeler, c'est Dieu, qui vient à notre secours par la lumière de ses commandements et les énergies de sa grâce. Suit donc le traité de la Loi, avec ses divers aspects, la loi naturelle, la loi divine, la loi positive tant humaine que divine, — traité qui, à lui seul, j'en ai fait l'expérience sur une génération de mes étudiants, suffit pour conquérir des intelligences et les attacher indissolublement à la doctrine morale de saint Thomas. Enfin voici le traité par excellence, *Deus, ecce Deus,* le traité de la grâce sanctifiante, où le sentiment des infirmités et des nécessités humaines le dispute aux avances irrésistibles de la Bonté de Dieu, où le Dieu miséricordieux apparaît dans toute sa force secourable pour fonder efficacement la moralité surnaturelle, cet autre nom du *Royaume des Cieux.*

Telle est, en quel raccourci, hélas! cette admirable I[a] II[æ] qui déploie tout l'organisme de la Somme

théologique, car la II[a] II[æ], si remplie, si divine par ailleurs, ne fera que reprendre le détail du *Traité des vertus* et noter les nuances que comporte l'application des lois générales de la moralité aux différents états de vie que peuvent embrasser les hommes. Toutes les pièces de cet immense organisme sont ainsi passées en revue et comme limées par ce patient génie, puis soudées les unes aux autres de manière à former des organes, et ces organes eux-mêmes sont reliés entre eux dans un ordre hiérarchique soigneusement étudié, où l'on ne sait lequel est le plus étonnant de l'effroyable complexité des matériaux ou de l'aisance avec laquelle elle est domptée par la simplicité robuste de l'idée génératrice de l'ensemble. Tout est prêt pour la mise en marche, tout ce qui a rang de moyens est à sa place, arc-bouté en vue de la fin suprême, du Dieu qui nous appelle à sa ressemblance, et dont l'idée n'a pas cessé de présider à tous ces agencements. L'image de Dieu, dressée toute en pied, n'attend plus que la motion qui l'ébranle.

Or voici le commandement qu'elle en reçoit : Soyez parfait comme votre Père céleste est parfait, faites votre métier d'*Image,* commande saint Thomas. Et, sous cette consigne fondamentale, l'homme moral complet, l'homme surnaturalisé se met en branle ; armé de toutes pièces, il va son chemin, droit à la conquête de son Dieu. Et le spectateur qui le suit du regard, embrassant dans une vue synthétique le détail et l'ensemble de ce splendide dynamisme moral et surnaturel, son mouvement simple, à la fois facile et fort, éprouve comme le frisson d'enthousiasme que l'on ressent à voir un héros marcher en toute assurance vers un but plus grand que l'humanité, s'en

approcher sans coup férir, l'étreindre enfin, et, spectacle sublime, s'en emparer. Telle apparut au poète troubadour cette héroïne de nos Annales, accomplissant sa mission, marchant sur Reims.

... Et des frissons sacrés vous prenaient aux entrailles
A voir aller ainsi la Jeanne des batailles
L'épée au poing, l'éclair aux yeux — la France au Cœur [1]

Tel apparaît l'homme moral chrétien, le Saint, dans la Théologie de saint Thomas.

Cette fois, Messieurs, ce n'est plus la Casuistique : vous avez la Théologie morale!

2. **La Théologie dogmatique.** — Elle ne prétend pas, nous l'avons dit, régler directement la vie surnaturelle, et pourtant elle l'atteint. Comment cela? En lui offrant, sous des aspects que la simple présentation dogmatique ne développe pas, les vrais biens divins, les réalités divines, objets de contemplation et de jouissance cordiale. Voir d'abord, puis goûter la beauté et la bonté vues, puis sous la pression de ce sentiment affectueux, revoir encore, mais de ce regard changé, cordial, qui s'appelle la contemplation mystique et prend précisément pour devise ce mot d'un psaume : *gustate et videte;* et, par cette chaîne de visions de plus en plus imprégnées d'amour et de sentiments d'amour de plus en plus exigeants, former en soi un état d'âme nouveau, la vie contemplative, image de la vie divine, tout entière consistante dans la vue béatifiante que Dieu, Père, Fils et Esprit, possède de lui-même [2]. C'est à une telle vie, mais réalisée

1. Borelli, *Alain Chartier.*
2. *Hæc est autem vita æterna : ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum. Joan.,* xvii, 3.

dans une nature humaine, successive et discursive, que la théologie dogmatique a l'ambition d'apporter un utile concours. Elle réalise ce programme aussi bien dans sa fonction déductive que dans sa fonction systématique. De brefs exemples vont essayer de le mettre en évidence.

α) La foi nous dit que le Christ est tête de l'Église. C'est là une image très saisissante mais qui déconcerte un peu par le réalisme même avec lequel l'Apôtre saint Paul la développe. Car enfin le Christ est un être, et nous, membres de l'Église, nous sommes d'autres êtres, des êtres achevés, complets. Qu'est-ce, au juste, que cette mystérieuse relation de tête à membres? Saint Thomas l'explique en développant l'idée de cause finale, de fin. La tête d'une vie c'est, peut-on dire, la fin qui la mène. Le Christ-Dieu est la fin immédiate de l'humanité régénérée, *Via, veritas, vita.* Mais cela n'explique pas encore la continuité réelle qu'implique la comparaison d'un organisme. Saint Thomas remarque alors qu'une fin, un but, nous devient réellement intérieur à partir du moment où nous le concevons comme notre fin par la pensée. Et voilà, dit-il, le sens de ce texte : C'est par la foi que le Christ habite dans nos cœurs. La foi fait pénétrer en nous cette conviction que le Christ-Dieu est notre fin; elle met ainsi en contact avec nos facultés de volonté et d'amour, quoi donc? l'idée seulement du bien total qu'est pour nous le Christ-Dieu? Non pas; mais le Christ-Dieu, mais notre bien total lui-même. Car l'assertion introduite dans notre conscience par la foi, est une assertion vraie, qui nous fait vraiment communiquer avec la réalité dont elle nous parle. C'en est fait : la représentation a accompli son œuvre ; le cœur

humain a trouvé le Réel divin qui est tout son bien; il s'ébranle de tout son être vers le Christ-Dieu. Le Christ-Dieu, son vrai bien, le commande en maître, réellement; c'est physique! Physiquement donc, par l'intermédiaire de la foi, le Christ est devenu tête de la volonté et de la vie humaine, car là où est ma fin est mon amour; et par mon amour comme par une aimantation intérieure, je suis attiré, poussé, dirigé partout où je vais, *amor meus pondus meum, eo feror quocumque feror*. — Vous saisissez dans cet exemple, tout ce que la théologie ajoute, à ses syllogismes rationnels et à ses emprunts philosophiques, de vérité impressionnante, de réalisme humain et cependant toujours divin, et comme elle concourt par là à l'intensité même de la contemplation surnaturelle. N'est-il pas prouvé que la doctrine qui est capable de telles réussites, a pour la vie surnaturelle une valeur?

β) Passons, — car il faut abréger, — à la fonction suprême de la théologie, l'organisation de toutes les vérités révélées formellement, conclues ou interprétées, dans un ensemble lié dont toutes les parties se tiennent et font valoir les idées maîtresses en les hiérarchisant. C'est ici, semble-t-il, que la valeur de la théologie scolastique pour la vie surnaturelle s'affirme souverainement. Quelle vérité met-elle, en effet, en valeur, sinon celle du Tout qu'est Dieu dans l'univers et dans la vie de l'homme. Chaque question se résout pour le théologien par le dégagement d'un élément dominateur, qui est précisément le rayon divin, descendu de l'être de Dieu, jusqu'à la plus humble des créatures ou des actions humaines. Chaque traité centralise à son tour ces rayons partiels dans une vérité maîtresse, un dogme d'ordinaire, où l'être di-

vin se manifeste plus pleinement; c'est l'union hypostatique concentrant dans un dogme simple et grand comme l'amour de Dieu, tous les chefs de solution des questions de la science, de la grâce et de la puissance du Christ, de ses infirmités humaines, de sa volonté, de son adoption, de tous les mystères de sa vie; c'est le sacrement eucharistique érigé en principe et en point de convergence de tous les sacrements de la nouvelle loi, etc. Mais ce n'est pas tout. Les traités eux-mêmes viennent se souder par des idées maîtresses, comme celle de la triple causalité efficiente, finale, exemplaire, à l'être de Dieu lui-même, à cet être qui est le seul être vrai; et voilà Dieu mis en relief, devant la foi, comme la cause la plus haute et la plus profondément agissante, *altissima causa*, dans tout ordre de causalité; voilà tout ce qui se remue dans le monde, de perfection naturelle et de vie surnaturelle, matière première et anges, péché originel et rits sacramentels, vertus humaines et dons du Saint-Esprit, tout enfin, ramassé dans une vue hiérarchisée qui reproduit l'ordre profond de la réalité, ramené par des degrés à l'Être premier, à l'Être de l'essence duquel suit l'existence, au mystère profond de l'insondable vie de Dieu. Eh bien, dans cette manifestation grandiose du Tout de Dieu en tout, il y a, je le proclame, un riche élément de valeur pour la vie surnaturelle; il y a d'abord un bienfait général, celui qui résulte de la vue d'ensemble et qui se résume dans ce mot : Gloire et amour absolu à Dieu, ce premier Être, cette première Bonté; et puis, il y a la leçon de détail : chaque chose est à sa place dans la synthèse théologique, à la place, dis-je, qu'elle doit occuper dans l'appréciation et

l'amour de celui qui veut vivre de Dieu. Et dès lors, tout étant mis en valeur, à son rang, par le rayon du divin qu'il incarne, l'âme sainte peut vaquer en sécurité, — dans ce véritable optimisme que donne la vue de la lumière, — à son œuvre qui est de vivre Dieu en toutes choses. Dans sa vue du monde, tout est à sa place, et il ne lui reste plus qu'à s'insérer à celle qui lui a été départie, à s'en rendre digne par une correspondance exacte à la grâce, à s'y développer en s'efforçant de monter vers le sommet de la perfection qui lui est assignée dans la hiérarchie des êtres, afin de se rapprocher de Dieu, de glorifier son nom, de faire avancer son règne et d'accomplir ainsi *son métier d'Image de Dieu.*

Quantum potes tantum aude,
Quia major omni laude,
Nec laudare sufficis.

*
* *

On rappelait, ces jours derniers, un mot de l'un de nos plus infortunés contemporains, de celui qui peut-être a le plus profondément vibré en face des mystères de l'Au-delà, sans avoir pu jamais, parmi tant de si grands et si beaux cris, jeter le seul qui béatifie en toute vérité le cœur de ceux qui ont longtemps et péniblement navigué : *Italiam, Italiam!* Terre, Terre!

Sully Prudhomme disait en feuilletant « avec acharnement » saint Thomas d'Aquin : « Que tout cela est compliqué! Comment tout cela a-t-il pu sortir de l'Évangile qui est si simple[1]! »

1. *Réception* de M. H. Poincaré *à l'Académie française.* — Discours de M. Poincaré. Édition des *Questions actuelles*, 6 février 1909, p. 179.

Oui, cela est compliqué, je l'avoue, — compliqué..... comme la vie des douze siècles d'humanité, de réflexion ardente autour de l'Évangile, qui ont laissé leur marque sur ce grand œuvre!

Est-ce que le poème du *Bonheur* n'est pas, lui aussi, compliqué?... Je ne puis m'enlever cette pensée que l'idée de l'Être premier, cette idée-mère de la *Somme théologique,* débrouille autrement que les perspectives d'*Uranie* l'énigme de nos destinées. Oui, pour faire la lumière, puisque, somme toute, c'est ce dont il s'agit ici-bas (j'en appelle à Gœthe expirant), l'humaine et inconsistante *Stella* pâlit devant la *Béatrice* de Dante, l'amour le plus idéalisé devant la divine Théologie. C'est qu'il y a complication et complication.

La lumière est simple, et pourtant voyez-la tombant sur un vaste paysage : Comme ses dégradations de nuances sont infinies! C'est compliqué, dites-vous. Non. C'est simple! Il y a un angle d'incidence à trouver, un point de l'espace à occuper. Trouver *le point,* voilà l'important, dit, dans l'un de ses admirables Sermons, le grand Bossuet. Tout s'éclaire alors, tout prend un sens, tout s'harmonise sous le grand soleil, le magicien de cette féerie.

Ainsi opère l'idée de Dieu, cette âme de l'Évangile, dans le Dogme et dans la théologie, telle du moins que saint Thomas l'a comprise. C'est elle qui est le point.

Que n'a-t-il cédé à l'inspiration qui le pressait, dans sa jeunesse, de prendre le froc du Maître angélique [1], le chantre d'Uranie et de Stella! A sa dernière heure,

1. *Ibidem*, p. 169.

on ne l'eût pas vu retourner entre ses mains la *Somme théologique* d'un geste chercheur et découragé. Aussi bien, puisque la mort devait le surprendre à fixer sur ce texte, trop scolastique à son gré, l'œil avide d'un Faust contemplant dans le livre de Nostradamus le signe du Macrocosme[1], — aussi bien, comme disait Coppée, — « c'eût été plus simple ! [2] »

Ces leçons sur l'*Homogénéité de la vérité révélée dans ses différentes formes d'affirmation* auront atteint leur but si elles ont pu contribuer à vous découvrir ce qui faisait l'une des dernières préoccupations du poète philosophe mourant : *Comment, en dépit de leur complexité, le Dogme et la Théologie peuvent sortir de l'Évangile qui est si simple.*

1. GOETHE, *Faust*, première partie, scène I, *la Nuit.*
2. *Réception de M. Poincaré.* — Réponse de M. Fr. Masson, *édit. cit.*, 13 févr. 1909, p. 212.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

LE DONNÉ RÉVÉLÉ

LIVRE PREMIER : LES NOTIONS.

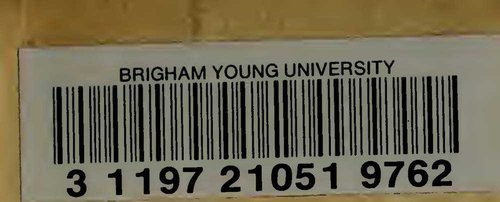
Livre second : Les problèmes.

DEUXIÈME PARTIE

LA THÉOLOGIE

ÉPILOGUE

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.


BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
3 1197 21051 9762

